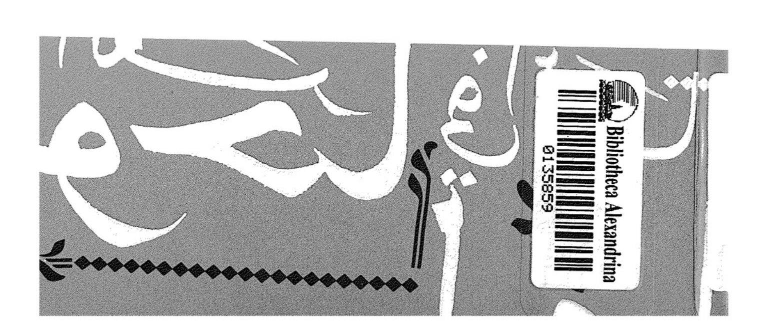
دار الآداب

د. فهميّة شرف الدّين

الثقافة والايديولوجيا

في العالم العربي

(١٩٦٠ - ١٩٩٠)



د. نهمية شرف الدين

الثقافة والايديولوجيا في الوطن العربي
1960 - 1990



General Organization of the Alexandria Library

دار الآداب - بيروت

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٣ ــ ١٩٩٣

طبع على مطابع امبريمتو
بيروت ـ لبنان
هاتف: ٦٤٤٣٢٠

الإهداء

إلى حسان

علي

ودانية

أصدقاء الحاضر، وزملاء المستقبل

تقديم

الدكتور سمير أمين

1 ـ فهمية شرف الدين تتصدى في هذا الكتاب لمجموعة من الأسئلة التي تعتبر الأصعب في ميدان العلوم الاجتماعية، وهي باختيارها عنواناً لتأملاتها «الثقافة والإيديولوجية في الوطن العربي 1960-1990»، تحيطنا علماً ودفعة واحدة بأنها اختارت لنفسها تجاوز التحاليل السائدة المكرسة لنقاش الإيديولوجيات التي تتأسس عليها الحركات السياسية في هذه المنطقة من العالم المعاصر. هذه التحاليل بالرغم من اتّصاف بعضها بالجودة ودقة المعلومات والروح النقدية، فقد تركّزت، بشكل عام، على مستويات الوقائع السياسية والاجتماعية كما تظهر في برامج واستراتيجيات التنظيمات السياسية، ونظر فيها إلى المعالم الاقتصادية والاجتماعية كرهان لهذه الاستراتيجيات، وصدى لهذه الموضوعات في الواقع الاجتماعي، ونجاحها أو فشلها أمام الجموع الذين تخاطبهم.

فهمية شرف الدين تذهب إلى أبعد من ذلك. فعملها يفترض أن التحاليل التي تتناول راهنية السياسة الاجتماعية وتعبيراتها الإيديولوجية والبرنامجية قد أصبحت تنتمي إلى عالم البديهيات، فيتجاوز إلى السؤال في آن عن علاقة ذلك بالثقافة العربية وثقافة «الغرب»، الحاضرة في جميع مستويات الواقع العربي الحديث، كما في وقائع العالم الثالث بجميع مناطقه.

إن وضع هذا المشروع الطموح موضع التنفيذ يستلزم رؤية نظرية لمساهمة المضامين التي نعطيها لمختلف وجوه الواقع، مصنفة كحضارة أو ثقافة، أو

تنظيمات سياسية، أو حياة اجتماعية واقتصادية أو إيديولوجية. وليس في نيتي هنا أن أسبر غور هذه الأسئلة ولا أن أقترح تعريفات للحقول الخصوصية التي يمكن دراستها في هذا المجال، ولا أن أفسّر الرؤى النظرية للكاتبة في هذه المجالات، سأكتفي بالنسبة إلى هذا الموضوع بالقول: إن مضامين الوقائع المحددة بالحقول المقترحة لا يمكن تحديدها إلّا بواسطة فرضيات نظرية تفسر الروابط التي تتبادلها هذه الوقائع فيما بينها، بكلمة أخرى ما هي المعاني التي ينطوي عليها، تعبير «الاستقلال الذاتي» المنتسب لكل من هذه المراحل الاقتصادية ـ السياسية الإيديولوجية الثقافية. . .؟ فماذا يعني هذا الاستقلال النسبي، أو عدمه، في تحليل إعادة إنتاج النظام بكامله، وفي دينامية تحولاته، وما إذا كانت هذه الاسنقلالية النسبية تدعونا إلى عدم الخلط بينها وبين المعنى الذي يمكن أن نعطيه لاستقلال المراحل بعضها عن بعض أو المعنى الذي نستبطنه عندما نتحدث عن الأسباب والنتائج؟ هل يعني ذلك وجود تراتبيات تفرض نفسها داخل دينامية التغيرات الاجتماعية؟ لنحذر الاختزال هنا إذن، وكذلك القبول بأن الاقتصاد يقترن بالضرورة مع تكيّف التنظيمات السياسية لمتطلباته، أو القول بأن الثقافة تنقل معها ثوابت تخترق التاريخ أو تتجاوزه.

كيف تتركب، إذن، تكيّفات متبادلة للأوجه المختلفة للحياة الاجتماعية بعضها مع البعض الآخر، قادرة أن تؤمن حياة نظام اجتماعي بكامله وإعادة إنتاجه؟ وكيف يؤدي عدم التكيّف الدائم الذي تنتجه المحطات التاريخية غير المتكافئة مرة إلى الحل ومرات أخرى إلى الانفجار، فتدفع المجتمع إلى تغيرات نوعية وفي بعض الأحيان إلى مأزق يجبره على مغادرة المسرح التاريخي؟

ما هو الدور الذي تلعبه الإيديولوجيات في إنتاج هذه التكيفات الضرورية؟ وفي أية شروط تعمل هذه الإيديولوجيات كمنشط فاعل وإيجابي، وفي أية حالات هي تعبير سلبي عن المأزق؟

هذه هي الأسئلة التي تطرحها الكاتبة في هذا الكتاب.

نستطيع بالطبع أن نقدم الأجوبة في خطاب نظري عام، خطاب من نوع ممتاز، أي أنه مؤسس على تاريخ المجتمعات؛ اقترح ماركس المحاور الأساسية

لهذا الخطاب عندما وضع حجر الأساس للمادية التاريخية، ولقد فعل ذلك بموهبة كبيرة، وبعبقرية لم يتم تجاوزها حتى أيامنا هذه. وقبله حاول غيره أن يشرح ذلك في ما نسميه الفلسفات المثالية للتاريخ، ولقد تمّ تجاوزها جميعها بالمادية التاريخية. وأخيراً، هناك آخرون بعد ماركس حاولوا أن يفعلوا ذلك تأسيساً على التقابل مع المادية التاريخية تحديداً، ولقد أنجزوا ذلك بموهبة كبيرة كماكس فيبر ـ على سبيل المثال ـ ولكن فرضياتهم في رأيي، بقيت في مستوى أقل من فرضيات ماركس ومرتبطة بالظواهر إلى حد كبير، وتفضي إلى السطحية. ومع ذلك فأنا لا أقول هنا إنّ المادية التاريخية لماركس تؤلّف عملاً نهائياً، بل على العكس من ذلك أعتبر أن هذا العمل ليس سوى نقطة للانطلاق، على الأجيال اللاحقة أن تتابعه، تعمقه حتّى اللحظة التي يستنفد فيها كل طاقته، فتفرض عندئذٍ قفزةٌ نوعيةٌ جديدةٌ نفسَها.

إن الطريقة الفضلى، ولعلها الوحيدة، التي تجعل المادية التاريخية تتقدّم، هي في استعادة الأسئلة العامة التي قدمت سابقاً، لنرى كيف يمكن لتجارب تاريخية محدّدة وملموسة ومحلّلة بعناية أن تغني مخزون تأملاتنا في هذه المجالات. إن الكاتبة هنا قد اختارت هذا المنهج وأنتجت من هذا المنظار تحليلات دقيقة غنية ومضيئة انطلاقاً من تجربة الوطن العربي المعاصر (1960-1990).

2 ـ المسألة الثقافية التي أهملتها القوى السياسية في العالم بأكمله، في الغرب كما في العالم الثالث، والتي تُختزل، عندما يُشار إليها، في خطاب مرافق للاستخدام عند الحاجة، تعود للانبعاث بقوة وفي كل مكان. الدفاع عن «الأصالة»، ومدح «الاختلاف» أصبحا موضوعين (اليوم) ويلاقيان نجاحاً عند جماهير كبيرة ومختلفة. وذلك يدعو للاستنتاج بأن الخطاب الثقافي لعصرنا لا يتأسس علمياً بشكل أفضل من «الصمت» الذي كان سائداً قبلاً، وأن هذا الخطاب السائد الآن يترافق مع تراجعات سياسية أكيدة: التخلي عن الرؤى الكونية، الانغلاق الطائفي، وفي بعض الأحيان ظلامية مباشرة.

الرأسمالية ليست فقط نظاماً اقتصادياً عالمياً، بل هي أيضاً نظام مسيطر في جميع المستويات وعلى مستوى الكرة الأرضية، وفي المستوى الثقافي أيضاً في

رأيي. هناك، إذن، ثقافة مسيطرة على مستوى العالم، هي ثقافة الرأسمالية. ومع ذلك فإن الكلام يجري على «الثقافة الغربية» سواء أكان ذلك للدفاع عن تفوقها أم لرفضها كثقافة غربية. أزعم أن هذا التوصيف «الغربي» (أو الأوروبي أو المسيحي أو اليهودي - المسيحي) يغيِّب الشيء الأساسي، أي المحتوى الرأسمالي للثقافة موضوع الدرس. إن النقطة التي أدافع عنها هنا ينتجها مفهوم الرأسمالية نفسه كما أفهمها أنا. في هذا التحليل الرأسمالية مؤسسة على إخضاع المراحل السياسية والإيديولوجية لمنطق المراحل الاقتصادية. إن مفهوم القيمة - وقد كتبتُ في هذا الموضوع - يحكم ليس فقط عالم العلاقات الاقتصادية، ولكن، أكثر من ذلك، المجتمعَ في جميع أوجه نشاطه؛ المستوى الاقتصادي يصبح عندئذٍ مستقلاً عن تنظيم السلطة ومشروعيتها الإيديولوجية. وتفرض قوانين السوق نفسها كأنها قوى مستقلة ذاتياً تماماً كقوى الطبيعة. المضمون الأساسي للثقافة الرأسمالية يجد تعريفه هنا كالتالي: الاستلاب الاقتصادوي. إن علاقة السيطرة لهيمنة الاقتصادي تقدم فهماً لكل أشكال المظاهر الخاصة بالحداثة، حكمنا عليها بالسلب أو بالإيجاب، بالخلود أو بالتاريخية: إن المفاهيم والممارسة الحديثة، للحرية والديمقراطية للعمل المختزل في السلطة والفصل بين الطبقة والمجتمع... الخ.

إن سيطرة الاقتصادي هي، في هذا التحليل سمة للرأسمالية، ففي كل النظم الاجتماعية السابقة كانت هذه السيطرة في مستوى تنظيم السلطة: السلطة هنا مصدر للغنى بينما نجد في الرأسمالية على العكس من ذلك أن الغنى هو مصدر السلطة. إن عملية القلب في هذه العلاقة عملية أساسية في تحليل ماركس، وتحليلي أنا أيضاً. إن شفافية العلاقات الاقتصادية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية في مقابل الكثافة الناتجة عن تعميم العلاقات التجارية في الرأسمالية تستلزم اشتغال الإيديولوجية في النُظم السابقة على الرأسمالية لتأمين مشروعية السلطة، بينما تشتغل في الرأسمالية لتأمين مشروعية الغنى - الاقتصاد، السوق وفاعليته... الخ، هكذا يتحدّد مضمون الإيديولوجيا المسيطرة في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا باعتباره استلاباً اقتصادياً بل باعتباره استلاباً ميتافيزيقياً.

وهكـذا، أيضاً، يتعـرف العالم مـا قبل الـرأسمالي بـالجمع، فهـو منقسم إلى مساحات ثقافية متميّزة، تتعرف هي نفسها بالميتافيزيقيات الكبرى التي تعمل في حدود هذه المساحات. ونتكلم هنا على ثقافات بالجمع: إسـلامية، هنـدوسية، كونفوشيوسية، مسيحية. وإذا كان ذلك كذلـك فالإيـديولـوجيات الميتـافيزيقيـة الخاصة بكل من هذه المساحات تقوم بوظيفة متشابهة في كل المجتمعـات الماقبـل الرأسمالية: وهي تؤمّن ـ بالطريقة نفسها ـ مشروعية السلطة القبليـة (في الشكل الإقطاعي لأوروبا المسيحيـة، وفي الأشكال المـوازية في الشرق الإسـلامي، وفي الهندوسية، وفي الصين الكونفـوشيوسيـة، التماثـل هنا من القـوة بحيث إن هذه المجتمعات ـ المختلفة بالطبع ـ تتشابه بعمق).

العـالم الحديث يتعـرف بالمفـرد، والعوالم السـابقة بـالجمع، ومـع ذلك فـإنّ مجتمعات الماضي المحددة في مساحاتها الثقافية الخاصة، كـانت في علاقـة بعضها بـالبعض الآخر. فـالتبادل بينهـا لم يكن قليلاً بـل كان مهـمّاً في بعض الأحيان. لكنّ الاقتصاد الخراجي لم يدجّن الأنظمة المحلية في نظام عالمي واحـد كما فعـل النظام الرأسمالي بمجتمعات الكـرة الأرضية فـأدخلها في نـظام اقتصادي وحيـد. وحده العالم الحديث تأتّى من سيطرة الاقتصادي، وأمـا النظم السـابقة المختلفـة فهي ناتج الميتافيزيقيا التي كانت مسيطرة في هذه النظم.

هكذا نرى أن الثقافة المسيطرة في العالم الحديث هي الثقافة الرأسمالية، وهي تظهر في شكل تعبيرها الثقافي الغـربي. لأن الرأسـمالية التي فـرضت نفسها عـلى العـالم ولدت في الغـرب. ولكن هذه الـولادة كانت قـطيعة مـع الماضي ولم تكن وصلاً له. الثقافة الرأسمالية ليست وريثة الثقافة الخـراجية للمسيحيـة الغربيـة، بل هي على العكس التعبير عن القطيعة مع هذه الثقافة، ولم تصبح هذه الثقافـة رأسمالية إلاّ عندما تحررت من سيطرة الميتافيزيقيا (أي في تعبيرها المسيحي). إن السمة الغربية للثقافة الرأسمالية ليست سوى مظهرٍ فقط، شكلٍ بـالمعنى المختزل للكلمـة، فلماذا إذن تعاش الثقـافة الـرأسـماليـة وكـأنها غـربيـةً بـالنسبـة لهؤلاء ولأولئك؟ للمدافعين عنها والمهاجمين لها، للمتمتّعين بها ولضحاياها؟ ومعـبّر عن ذلك في التمركز الأوروبي بالنسبة إلى هؤلاء وبالتمركز الأوروبي المعكوس بالنسبة إلى الآخرين؟

في رأيي. إن البحث عن سبب هذا الاستلاب المتماثل يتمّ في مستوى الواقع الذي ترتبه العولمة الرأسمالية، هذه العولمة التي غزت العالم ووحّدته وخلقت لأول مرة نظاماً اقتصادياً واحداً، دون أن يؤدّي ذلك إلى تجانس شروط الفعل هذا العالم الواحد. وعلى العكس من ذلك فقد توسّعت الرأسمالية «المعولمة» مستقطبة الكرة الأرضية، خالقة باستمرار مفارقة بين المراكز والأطراف. هذا الواقع هو في أساس المسألة الثقافية موضوع الدرس. فالاشتراكية ـ والماركسية التاريخية ضمنها ـ قلّلت من أهمية هذا البعد الذي تتضمنه طبيعة الرأسمالية الاستقطابية نفسها. فاعتقدت مثلاً أن الثقافة الرأسمالية ستمحو كل الثقافات السابقة لأن الرأسمالية كواقع اقتصادي ستفرض نفسها في كل أشكال عملها وبصورة متماثلة في كل مكان. وكما فرضت الرأسمالية إعادة تأويل المسيحية في الغرب، فإنها ستفرض في أماكن أخرى إعادة تأويل للإسلام وللديانات الأخرى وبنفس النجاح الذي لقيته في الغرب. وستبتلع تدريجياً وبنفس الفعالية كل أطلال الماضي: أي الاستلاب الميتافيزيقي المسيطر، الأمم القديمة الخ... لكن الاستقطاب المتلازم مع النظام الرأسمالي لم يعمل في هذا الاتجاه، بل في اتجاه آخر، متقابل معه، أي في تركيز التفارق بين الأمم والثقافات.

الاستقطاب يستلزم، إذن، أن يكون العالم الحديث، في الآن نفسه، واحداً ومختلفاً في المستوى الثقافي. الثقافة الرأسمالية مسيطرة في المستوى العالمي، ولكنها لم تستطع أن تمتصّ الثقافات السابقة في الأطراف كما فعلت بالنسبة إلى الثقافة الغربية المسيحية السابقة في المراكز. وفي هذه الشروط، لا يبدو استمرار اختلاف الثقافات كأطلال من الماضي في طريقه إلى الزوال التدريجي. بل هو نتيجة للتوسع الرأسمالي الاستقطابي، وهذا الاختلاف سيظل موازياً للثقافة الرأسمالية الكونية، ولكنه ليس مطلقاً أيضاً.

لم يطابق الاستقطاب بالضرورة حدود المساحات الثقافية، فلقد انتهكها في بعض الأحيان في الاتجاهين: فالمراكز ليست كلها وريثة لأوروبا، أوروبيّ القارة القديمة، وأميركا الشمالية وأستراليا. وملاحظة مَثَلٍ كاليابان هو استثناء ذو فائدة مميزة. فسيطرة الثقافة الرأسمالية هنا تشتغل بصورة كاملة. لقد أخضعت هذه الثقافة وحولت ـ أي أعادت تأويل ـ الثقافة السابقة (وهي هنا

الكونفوشيوسية) تماماً كما فعلت في الغرب، حيث عبّرت الثقافة الرأسمالية عن نفسها بأشكال أوروبية ـ مسيحية، مُعادٍ تأويلُها ومكيَّفة بشكل أو بآخر مع متطلّبات السيطرة الرأسمالية. من جهة أخرى ثقافة الأطراف ليست كلها غير أوروبية. فأميركا اللاتينية هنا هي الاستثناء الآخر. فهي القارة الطرفية من حيث موقعها الاقتصادي في قلب النظام الكلي. وأما تعبيرها الثقافي فيتم بصورة تقلّ أو تكثر بأشكال تنتمي إلى الأجداد الأوروبيين، حتى وإن استبطنت هذه الأشكال بعض الإسهامات الهندية ـ الأميركية. الثقافة الرأسمالية المسيطرة لا تصطدم هنا بثقافة تلقائية سابقة على الرأسمالية. ومع ذلك فإن الثقافة الرأسمالية التي تبدو مرضية في المراكز تعيش في محنة هنا، لأن المجتمع في واقعه لا يزال طرفياً. التحدِّي الذي يواجه شعوب الأطراف في هذا التحليل هو أولاً وأساساً تحدٍّ واقعيٌّ (اقتصاديٌ بالدرجة الأولى) قبل أن يكون ثقافياً. لكنه معيوش بصورة واسعة كتحدٍّ ثقافي إلى درجة أن هذا البعد، أي البعد الثقافي، يغيِّب عن الأنظار مساحات اللامساواة الحقيقية التي تنتشر عليها العولمة الرأسمالية.

3 ـ فهمية شرف الدين تتصدّى في هذا الكتاب تحديداً لهذه الأسئلة الصعبة المتّصلة بالعلاقة بين الثقافة والإيديولوجية، انطلاقاً من تحليل دقيق وملموس للأوضاع المرويّة والمكنونة المحيطة بهذا الموضوع، كما تظهر في كتابات المفكرين العرب الذين يمثّلون التيارات الكبرى لهذا الفكر بعد الحرب العالمية الثانية.

فتيار أو تيارات التقليد كانت دائماً موجودة في الوطن العربي الحديث، وإذا كانت الآن تمثّل مقدمة المشهد وتبدو ـ في تجلياتها العاصفة ـ وكأنّها تسيطر عليه دون منازع فليس ذلك أنها تجاوزت أزمتها المزمنة، بل لأن التيارات الأخرى جميعها في أزمة.

لقد شغل الفكر الإسلامي التاريخي في المجتمع ما قبل الحديث، كما جميع تجليات الثقافات الخراجية، وظيفة مسيطرة استطاعت أن تحلّ الصراعات الاجتماعية والسياسية، وتساعد على إعادة إنتاج مشروعية السلطة الخراجية التي ساندتها. ومن أجل ذلك مثّل الفكر الإسلامي وجوهاً عدة مستجيباً للمعالم المتناقضة داخل المجتمع. المحور الرئيسي لانشغاله كان، كما في كل

الميتافيزيقيات الخراجية، الالتزام الذي انوجد فيه لإقامة تصالح ما بين الإيمان والعقل في منطق لاتاريخي يتكامل، بصورة أو بأخرى، بتكيّف عملي مرن مع متطلبات التطور التاريخي داخل النظام الخراجي. لقد اقترحت قراءة لهذا المنحى من التفكير ولمختلف تعبيرات التوفيق ما بين الإيمان والعقل الذي قدمه، مركّزاً الانتباه على التماثل الظاهر بين اشتغال هذا الفكر، واشتغال الأنظمة الإيديولوجية الخراجية الأخرى (الفكر الهيليني، المسيحي، الكونفوشيوسي) حيث مرونة التكيف لمتطلبات الحياة الاجتماعية ليست أقل وضوحاً. الإسلام التاريخي كان بناء متقدماً بالفعل ولم يكن «جاهزاً» في صياغة الرسالة الدينية التي قام عليها. فالشريعة مثلاً (أي القانون بالمعنى الاجتماعي) التي يقدمها الإسلاميون وكأنّها نتاج خاص «لم يدنّسه أحد» متأتٍّ من العقيدة والنصوص المقدّسة، هي في حقيقة الأمر، إعادة كتابة بلغة إسلامية للقانون البيزنطي (وخاصة في تنميط يوستينانوس) والقانون الإيراني للساسانيين. فالمفكرون الإسلاميون القدماء يعرفون ذلك ويقولونه، ولكن مفكّري عصرنا تناسوا ذلك تماماً. لأن المصالحة بين الإيمان والعقل ليست التعبير الوحيد للإيديولوجية الإسلامية التاريخية. ففي العصر الذي ننعته بالانحطاط، فرضت العقيدةُ الظاهرة نفسَها بصورة أحادية وألحّت على الخضوع الاجتماعي للتقاليد منتهكة بذلك المجال الديني (الصلاة. . .) لتغلّف تقاليد إجتماعية بسيطة (الثياب) مُقْصِيةً التأويلات المنقحة والجيدة للعقائد، نحو النسيان. ومنذ عشرة قرون تقريباً، وقبل الغزو العثماني لكامل الوطن العربي تقريباً، تشكّل هذه التأويلات الهزيلة البُعْدَ المسيطر في الاشتغال الثقافي للعالم الإسلامي العربي، التركي والفارسي. فالتقليدية الإسلامية كما رأيناها تعمل في القرن التاسع عشر وفي أيامنا هذه هي تقليدية عالم سائر نحو الانحدار.

ومع ذلك فلقد نشأ منذ عصر النهضة تيار فكريّ إصلاحيّ اتّخذ من تجديد الرسالة الإسلامية هدفاً له. هذا الهدف لا يزال حاضراً في المجتمع العربي المعاصر، ويحرّك على الأقلّ قسماً لا بأس به من مفكري «التجديد الإسلامي» يُنْعَتُ تارة بالأصولية وتارة بالسلفية. والسؤال الأساسي هنا هو في معرفة ما إذا كان المنهج المقترح منذ عصر النهضة يتطابق مع الهدف، أو إذا كان العكس هو

الصحيح، وهو سيؤدّي إلى تراجع «إرادة اختراق» التقليدية الطقوسية.

إن ميلاد العالم الحديث، والثقافة الرأسمالية المرافقة له، اتّسم بتخلٍ ـ لا باستعادة ـ عن المسألة الأساسية التي هيمنت على الثقافات ما قبل الرأسمالية، ويتضمّن ذلك الثقافة المسيحية في أوروبا، ولا سيّما مصالحة العقل/ والإيمان. النهضة الأوروبية تمارس قطعاً هنا، وتفصل بين الإيمان والعقيدة بدلاً من أن تنجز التصالح بينهما. أقول هنا تفصل ولا أقول تواجه. إنها تقيم العقل في مجال مستقلّ دون أن تعود إلى العقيدة. هي قطيعة نوعية إذن، وهي شرط الحداثة (الرأسمالية وما بعد، في اتّجاه مستقبليّ متأخِّر ـ اشتراكيّ).

لكن النهضة العربية في القرن التاسع عشر، في أحسن تعبيراتها الفكرية المتتابعة حتى يومنا هذا، لا تخرج عن المسألة المركزية للميتافيزيقية الخراجية، التوفيق بين الإيمان والعقل. لقد اقترحت «عودة إلى الأصول» قبل الانحطاط الذي عاد هو نفسه عن مسألة التوفيق لصالح تقليدية طقوسية. ومن هذا المنظور فشلت النهضة العربية في تحديث الثقافة الإسلامية وبقي الإسلام المسيطر في الواقع الاجتماعي، ممارسة طقوسية لا أكثر. تدريجياً محمد عبدو، رشيد رضا وبعده مفكّرو الإخوان المسلمين كحسن البنّا الذين هيمنوا على الجموع العربية، وحتى أولئك الذين يعتبرون من الأصول بالنسبة للأصولية المعاصرة كسيد قطب، قلّصوا هدف النهضة العربية نحو عودة شكلية وبسيطة نحو التنظيم السياسي الذي ساد العالم العربي الإسلامي عشية الغزو الإمبريالي الأوروبي، أي عودة إلى سلطة إسلامية تقليدية طقوسية للانحطاط العثماني.

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الثقافة الإسلامية ليست هي الثقافة المسيطرة حقيقة في المنطقة العربية بالرغم من كل المظاهر. لقد أصبحت شكلاً مجوّفاً لا يستبعد ولا يرفض السيطرة الحقيقية للثقافة الرأسمالية (لا الغربية كما يحلو للحركة الإسلامية تسميتها). فالرأسمالية بشكلها الطرفي قد استحوذت على الواقع الاجتماعي وحكمت بالتالي الحياة السياسية. فالاقتصاد محكوم بالملكية الخاصة وبالسوق. على أن الحالة الطرفية للرأسمالية المسيطرة أفشلت كل محاولة للامتصاص من قبل المجتمع الذي هو ضحية بدوره لأشكال السياسة

والإيديولوجية والثقافة المناسبة لمقتضيات الرأسمالية المركزية، وحلّت الأوتوقراطية محل الديمقراطية. والسكيزوفرانيا الثقافية عوضاً عن الثقافة التي تقيم فصلاً بين العقل والإيمان. فخضع المجتمع للممارسة التقليدية الطقوسية في وجه من الوجوه، وأما في الوجه الآخر فهو يمارس العلم: يدرّسه بشكل سيِّء في المدارس، يستخدمه بشكل سيّء في المقالات وبشكل أسوأ في الاستشارات. هذا الوصف هو تعبير عن المأزق، عن المأساة التي يغرق فيها العالم العربي والعالم الثالث، ولا يمكن الخروج إلاّ باستيعاب حقيقي وواقعي للنتائج الاجتماعية المخيفة للتطريف الرأسمالي ثمّ بتجاوز ذلك إلى ثورة ثقافية تستطيع أن تقيم فصلاً موضوعياً بين الإيمان والعقل. إن إنجاز تأويل حقيقي للدين يقع تماماً في هذا المجال: وفي غياب ذلك تتابع السكيزفرانيا الثقافية تعبيراتها عبر هيمنة ثقافية رأسمالية هزيلة ومبتورة من جهة، وبقاء مظاهر للثقافة القديمة المختزلة بأشكال تقليدية طقوسية من جهة أخرى. وبشكل كاريكاتوري «تتعايش الكوكاكولا مع مسلم ملتحٍ ومع حجاب أنثوي ودون أية مشكلة». هذا الخليط يستجيب لمتطلبات رأسمالية كمبرادورية من نوعية منخفضة، انه «كمبرادورية بازار»، أي كمبرادورية تجارية. وسأعود فيما بعد إلى الأساس الاجتماعي لهذه الظاهرة وإلى الأسباب التي أدّت إلى الوضع الراهن وسمحت له بأن يتقدم المشهد.

تيارات الفكر التحديثي ليست أفضل، فهي أيضاً داخل المأزق. فالفكر التحديثي يتعرف في الوطن العربي كما في كل مناطق العالم الثالث بهدفه، وهو هنا اللحاق بالغرب المتطوّر، أن نصبح متساوين معه في الفاعلية، سواء أكان ذلك في الإنتاج أم في السياسة. لكن الغرب ـ النموذج هنا هو غرب رأسمالي ـ والمشروع إذن هو مشروع الطموح للبرجوازية الوطنية، حتّى وإن كان التعبير عن هذا الطموح يختلف حسب المراحل الزمنية، وفي علاقة بالمناهج المستخدمة ومع الركائز الاجتماعية التي تسانده. فالقاسم المشترك من جهة والاختلافات في التعبيرات وفي الوسائل من جهة أخرى، هذه العناصر هي التي تحدد ليس فقط تيارات العمل السياسي التحديثي وتعبيراتها الإيديولوجية السياسية، بل أيضاً الرؤى الثقافية التي تتناسب معها. والتوفيق هنا يتمّ بين التحديث والخصوصية

الوطنية والدينية العائدة إليها بشكل خاص.

الفكر التحديثي تكوّن باكراً في مصر وفي سوريا في القرن التاسع عشر. وتبنّى دفعة واحدة النموذج الأوروبي في جميع أبعاده وقيمه: الحرية والفردية، الفاعلية، العلوم، الديموقراطية. ولم يكن يجد في هذه القيم التي امتدحها علناً دعوة لوضع الإيمان أو اللغة موضع تساؤل. وفي هذه النقطة المبدئية كان على حق، فالنجاح في تقليد النموذج ـ لو كان ممكناً ـ لا يُلغي الإيمان لكنه يفرض إعادة تأويل للدين، لا يُلغي العروبة بل على العكس من ذلك يفرض تحديث وسيلة التعبير عنها، أي تحديث اللغة العربية. وإذا كان التقليد لم يؤدِّ إلى النتائج المرجوّة وبدا يتوبياً، فإن ذلك لم يكن بسبب الحواجز المطلقة التي أقامتها الثقافة التقليدية، ولكن لأن النظام الحقيقي للرأسمالية لم يعط الأطراف الجديدة إمكانية الخروج من حالة التبعية، فيتكرس كمراكز جديدة.

المشروع التحديثي المقترح هو بشكل أو بآخر مشروع «اللحاق» عن طريق تشغيل جدّي للسياسات الوطنية البرجوازية. من الطهطاوي إلى طه حسين، هذا المشروع هو مشروع رأسمالي وطني بالمعنى الكامل للكلمة، يؤسس لهيمنة اجتماعية للطبقة البرجوازية على مثال البرجوازية التي شكلت الغرب الحديث. إن قوة المشروع ـ وجدّيته ـ تعبر عن نفسها بشجاعة لن نجدها في الأجيال المتأخرة.

فالشكل التقليدي والطقوسي للدين مرفوض بشكل واضح باعتباره لا يتناسب مع التحديث، والسلطة الاجتماعية مؤسسة على تصورات علمانية بالكامل لكن ضعف هذا المشروع كان في مكان آخر: فالتطور الرأسمالي في حقيقة توسعه هنا هو تطور طرفي، وليس هناك من برجوازية وطنية واسعة وحقيقية تستطيع أن تكون حاملة لهذا المشروع. البرجوازية الحقيقية الموجودة ـ مكوّنة من فلاحين أغنياء ومن تجّار ـ لم تملك شجاعة مثقفي المشروع التحديثي. هذه الطبقة الخاملة في ظل الرأسمالية الطرفية تقبل بالخضوع للسلطة الاجتماعية، للديني الطقوسي، للأوتوقراطية السياسية وللسيطرة الأجنبية. وأما الفئات العليا التي تحتكر السلطة السياسية المحلية ـ الملكية العقارية الكبيرة

المتكيفة مع الاندماج في السوق الحالي والمستفيدة من هذا التحـول ـ فهي نفسها التي تقيم وتسيِّر التطريف الرأسمالي. كما أن معتقداتها التحديثية تبقى سطحيـة، ولا سيّما أن استخدام الخضوعَ الديني الطقوسي يظهر منافعه بالنسبة إليها.

وكان على المشروع التحديثي الأول أن يزول إذن ويّمحي تـدريجياً مـع النظام الاجتماعي والسياسي الذي دعا إليه، هذا النظام الذي ظهر للعيان أن زمانه قـد ولّى، ومـع ابتعاد هـدف «اللحاق» بقـدر ما كـان يُظنّ أنـه يقترب، وفي المشرق العـربي ـ في مصر، في سـوريـا، في العـراق ـ المشروع التحــديثي «الليـبرالي» للبرجوازية الكبيرة ـ يستنفد نفسه بين الحربين، وينحسر المشهـد إذن ـ بدءاً من الخمسينـات ليحلّ محلّه المشروع التحـديثي الدولاني لـلإيديـولوجيـات القوميـة (البعثية والناصرية).

المشروع التحـديثي الجديـد، كما سـابقه، يتعـرف بالهـدف نفسه «اللحـاق» ولكن، عـلى العكس من مشروع الأجيـال السـابقـة، أُنتـج هـذا المشروع من مفكرين خرجوا ـ ومثّلوا بصورة واسعة ـ الطبقات والفئات الاجتـماعية الجـديدة المسماة «بالبرجوازية الصغيرة»، وهي بالواقع مجموعة من مواقع الفئات الـوسطى التي أنتجها التوسع الرأسـمالي الطرفي نفســه. وفي موقـع بين الـطبقات الشعبيـة والطبقات القائدة «للنظام القديم» كشفت الفئات الوسـطى الجديـدة، وبصورة صحيحة، تناقضات النظام الذي يدّعي تقليد الغرب، وفضحت الـديموقـراطية الشكيلية، والظلم الاجتماعي، وخضوعـه للإمـبرياليـين... المشروع التحديثي القـومي الناصري والبعثي، بمـا أننا نتحـدث عنهم، حقق في الواقـع إنجـازات إيجابية مهمة: الإصلاح الزراعي، التعليم، الإدارة، التصنيع، الضبط الـوطني لنظام الإنتاج بواسطة النـاتج... إيـدولوجيتـه السياسيـة تختصر في موضـوعات بسيطة لكنها قوية: وحدة الأمة العربية، التنمية الاقتصادية، العدالة الاجتماعيـة (المسـماة الاشتراكيـة)، الاستقلال في العـلاقات الـدوليـة. لكن صيـاغـة هـذه الأهـداف كانت مؤسسـة دائماً عـلى فلسفة بـراغماتيـة لا تلامس بصـورة حقيقية الأسئلة الأساسية (طبيعة الرأسمالية، طبيعة الهدف الاشتراكي، ولا سيّما مسـألة الدين والثقافة). ومع ذلك فإن المدافعين عن هذه الأهداف اعتقـدوا أن العمل وفق هذه الميادين سيسمح بالـوصول إلى الهـدف «اللحاق». وكـان التركيـز على

الجهد المطلوب من أجل إنجاز هذه الأهداف، أي الوحدة العربية والتنمية المستقلة، يبرر في نظرهم دكتاتورية الحزب الواحد، وفي أحسن الحالات استنهاض شعبوي للجماهير دون السماح لها بحقها في التنظيم الذاتي أو في التعبير المستقل.

لقد أظهر التاريخ أن هذا المشروع التحديثي لم يستطع أن يحقق أهدافه هو الآخر، فقد تمّ إهمال هذا المشروع في كل الحالات: فهدف الوحدة العربية أفرغ من مضمونه الواقعي، وأصبح هدف السلطة السياسية هو في بقائها داخل حدودها القطرية، فيما تتآكل الإنجازات الاجتماعية تحت وطأة الخضوع لمتطلبات العولمة الرأسمالية وتثبيت التبعية. هذا الفشل ـ الواضح في رأيي ـ يعود إلى الطبيعة البرجوازية الوطنية للمشروع. لأن الاستقطاب الملازم للعولمة الرأسمالية لا يسمح ببلورة برجوازية وطنية قادرة على حمل هذا المشروع. فالبرجوازية المحلّية في اتجاهاتها المسيطرة ليست سوى برجوازية كمبرادورية. إن تاريخ فشل «مشروع باندونغ» (1955-1975) يُظْهِر أن البديل الوطني للكمبرادورية لا يمكن أن يوجد إلا إذا كان بديلاً شعبياً (أي أنه محرّر من الخضوع لمنطق الهيمنة البرجوازية) وأنه لا يمكن أن يكون شعبياً إلا إذا كان ديمقراطياً (أي أنه يتجاوز حدود الممارسة الشعبوية). وبكلمة أخرى فإن الخيار اللاديمقراطي للمشروع القومي يؤكد صفته البرجوازية الدقيقة وليس أي شيء آخر.

في المستوى الثقافي، التجارب التي نفِّذت في ضوء المشروع كانت مختلفة، في هذا المستوى كانت الإيديولوجية البعثية علمانية بشمل واضح، ولكنها كانت على طريقة أتاتورك في الممارسة اليومية فقط، فلم يفكر إيديولوجيو المشروع لحظة في الحاجز الذي تمثّله الثقافة التقليدية الطقوسية، أي في ضرورة إنجاز ثورة ثقافية، أو ثورة فلسفية داخل الدين نفسه، ثورة ضرورية من أجل تأسيس علمنة المجتمع. وفي هذا المجال تطابقت ممارسة الدول القومية مع الموقف الذي تبنّته الأنظمة البرجوازية «الليبرالية» ما بين الحربين، أي موقف الوجل إلى حدّ التطرُّف. كما أن المناهج «اللاديمقراطية» التي منعت التعبيرات الفكرية الحديثة بأشكالها الليبرالية والماركسية، تركت الأرض خالية للتقليدية الدينَية التي لم تغب

لحظة عن المجتمع بكامله، ولا سيّما عن الفئات الوسطى التي لم تتحرّر مطلقاً.

التجربة الناصرية كانت في هذا المجال أكثر تخلّفاً، ربما لأن المؤسسة الدينية في مصر، مرموزاً لها بالأزهر، كانت دائماً قوية، منظمة تقريباً كما الكنيسة. وقد قامت الناصرية بمدّ الأزهر بروح جديدة عندما قرّرت «تحديثه» مخرجة بذلك المؤسسة من الخَدَر وعدم الفعالية التي كانت تغرق فيها. ولكن بأي ثمن؟ لقد أصبح الأزهر آلة لصناعة محامين وأطباء واقتصاديين جميعهم متديّنون، وتحوّل بذلك إلى محكمة تفتيش أخلاقية وفكرية. إلى جانب ذلك وبسبب الخضوع لسياسة الدولة، تركت السلطة للإخوان المسلمين ـ التنظيم الحامل للفكر التقليدي الطقوسي ـ احتكار الخطاب الثقافي. موضوع العلمنة لم يتقدّم أبداً في الناصرية، وعلى العكس من ذلك فقد تأخر الموضوع خطوات إلى الوراء بالنسبة إلى الممارسة التي سادت السنوات السابقة، ولا سيّما في مجال التعليم.

المشروع الجديد التحديثي، كما وصفته، لم يكن لديه إذن ما يصدم عميقاً الماركسية العربية في تياراتها المسيطرة، ألم يكن التماثل بينه وبين النظام السوفياتي ظاهراً؟ بنفس الهدف «اللحاق» بدولانية وطنية ولاديموقراطية؟ النقد الذي وجهه الماركسيون العرب للنظام القومي هو فقط في عدم السير بعيداً وسريعاً في الاتجاه الذي اختاره هذا النظام: إصلاح اجتماعي ليس جذرياً بالقدر الكافي إلخ... الماركسية العربية المسيطرة تقاسمت، إذن، مع القوميين الرؤية نفسها بالنسبة إلى التحدّي التاريخي. وفي مطلق الأحوال وجدت الشيوعية العربية ركيزتها المساندة في نفس الفئات الوسطى التي أنتجت وساندت المشروع الناصري والبعثي. وربما كانت صيغة أكثر شفافية، أكثر تعلماً وثقافة، ولكنها كانت تتقاسم مع السلطة ممارسة الصمت باتجاه الثقافة التقليدية.

إن فشل ما سمّيته اليتوبيا الوطنية البرجوازية «مشروع باندونغ» يفسر العودة القومية للتقليدية التي لم تكفّ عن الوجود داخل المجتمع العربي. هذا الفشل هو، في رأيي، متضمن في طبيعة المشروع نفسه، وأرى أن المشروع هو طوباوي لهذا السبب بالذات، بالإضافة طبعاً إلى اعتبارات ظرفية مهمة زادت من حدة الانهيار وساندت صعود الفكر التقليدي. الفشل العسكري أولاً، بمعنى آخر أن نجاحات التوسّعية الصهيونية (1967) ساهمت كثيراً في إضفاء الطابع الفجائي

والمأساوي للتغيير. ومال البترول السعودي وجد أيضاً موقعاً مهمّاً في سير التطورات المؤسفة ابتداء من 1973. إن التلازم بين التدفّق المالي الذي يؤخّر الانهيارات المحتومة للفشل الاقتصادي للمشروع وبين وصول هذا التدفّق من المجتمع الإسلامي الأكثر تأخّراً في مجموعة التقليديين الطقوسيين، ضخّم بصورة كبيرة وَهْمَ «الحلّ الإسلامي». وأما قيام الثورة الإيرانية، وهنا تتطابق ثورة شعبوية ضد النظام القديم (هو هنا نظام الشاهنشاهية) إلى حد كبير مع الثورة التي افتتحها المشروع الناصري والبعثي، تتطابق هذه الثورة مع الشكل الإسلامي، وهذا التطابق غذّى بدوره الوهم بأن «الحل الإسلامي» يمكن أن يكون «ثورياً» و «ضد الرأسمالية». والتاريخ يبيّن أنها ليست كذلك في كثير من الحقول، وأن إنجازاتها الاجتماعية تقلّ إيجابية عن المشروعات الناصرية والبعثية.

إن عودة التقليدية قد همّشت الفكر التحديثي في تعبيراته الثلاثة البرجوازية الليبرالية ـ الدولانية القومية، والماركسية الشكلية. وتقدّم فهمية شرف الدين أمثلة معبّرة من خلال تحليل نصوص الخطاب المختلف والمعبر عن كل واحد من هذه المجموعات. هذا التهميش ترافق أيضاً كما تعتقد، مع محاولات ـ قليلة الحظ ـ لتسويات بين السياسة لهذه المجموعات وتلك (الدمقرطة ـ القومية ـ العدالة الاجتماعية..) ويتمّ التركيز على واحدة دون الأخرى من هذه الأبعاد بصورة انتهازية صرفة في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى باقتناع صحيح، ولكن دائماً بشكل سطحي لا يطرح المسألة الأساسية للمشكلة، أي فصل العقل عن الإيمان، أو الدين عن الدولة.

وعلى العكس من ذلك يعتني كتاب فهمية شرف الدين بالأطروحات «الماركسية الجديدة» التي بدأت تجد صدىً لا بأس به في الأدبيات العربية المعاصرة، وقد تشكّل مخرجاً ممكناً من المأزق الذي حبست فيه المجتمعَ العربي الأفكارُ التقليدية والأفكار التحديثية البرجوازية.

لقد تركزت تحليلات فهمية شرف الدين على الأدبيات التي أنتجت في المشرق، ولم تهمل أدبيات المغرب. لأن الفكر العربي واجه تحدّيات التحديث في

المشرق قبل المغرب بكثير. فالنهضة في القرن التاسع عشر هي نهضة مصرية وشامية، والمشرق العربي قد مرّ بمراحل طويلة متتابعة من محاولات تجديد الدولة الأوتوقراطية الخراجية (محمد علي في مصر، التنظيمات العثمانية) ثم تجديد الدولة الليبرالية في فترة ما بين الحربين قبل أن يدخل بعد سنة 1952 في تجارب دولانية قومية جذرية. المغرب الذي كان مجمّداً بالاستعمار حتى ستينات هذا القرن، لم يعرف مساراً مشابهاً (ما عدا التجربة القصيرة لخير الدين في تونس في القرن التاسع عشر)، وكما قلت سابقاً فقد دخل المغرب دفعة واحدة إما في الدولانية (مع بومدين في الجزائر) أو في الكمبرادورية المعاصرة ودون أن يعرف المرحلة «الليبرالية». هذا الاختزال التاريخي يجد صداه في الثقافة المغربية الحديثة، المتجهة إلى نوع من التسوية مع الأفكار التقليدية التي تجتاح المنطقة هذه الأيام.

4 ـ التطور لما نسميه الهيمنة الثقافية في المشرق (مصر، سوريا، العراق) هو تطور موازٍ ونموذجي، وظاهر للعيان.

في الأربعينات والخمسينات كانت الماركسية مهيمنة بصورة حقيقية في البلاد الثلاثة المذكورة سابقاً، وانحسار المشروع الليبرالي البرجوازي وانحرافه الذي قاده تدريجياً إلى الانصياع لمتطلبات الكمبرادورية والخضوع للإمبريالية، بينما كان في الأصل جزءاً من الطموح البرجوازي الوطني، التراخي المتنامي لخطابه التحديثي الموازي والتنازلات المتصاعدة للتيار التقدمي، جعله يخسر مصداقيته الأصلية. البديل الوحيد المقنع كان بديل الشيوعيين الذين شجعتهم الثورات الاشتراكية بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيّما ثورة الصين، فاستراتيجية الثورة الدائمة على مراحل عديدة، التي دعا إليها ماو في كتابه «الديمقراطية الجديدة»، لم تكن تجيب فقط على الإمكانية الموضوعية الحقيقية في العالم الثالث بين 1945 و1950، بل كانت هي الوحيدة التي تستطيع الإجابة. المعركة الإيديولوجية خلال هذين العقدين، أي الأربعينات والخمسينات، وضعت وجهاً لوجه الشيوعيين من جهة وباقي تيارات «البرجوازية الصغيرة» للقومية الراديكالية المتأتية من تفكيك الحركة البرجوازية الليبرالية من جهة أخرى، ولكن هيمنة الشيوعيين كانت شبه كاملة، بمعنى أن الآخرين هم الذين كانوا مضطرين عن اقتناع أو بنوع من الانتهازية ـ إلى الانصياع لطروحاتهم، وكان على القوميين

المتحررين من «مصر الفتاة»، الضباط الأحرار في تنظيمهم السري، وحتى على الإخوان المسلمين، أنّ يأخذوا بالاعتبار «الدعوة» التي تمثلها الصين والاتحاد السوفياتي للطبقات الشعبية والمتوسطة المصرية.

إن الايديولوجية القومية الدولانية الراديكالية قد فرضت نفسها خلال سنوات الستينات والسبعينات، ويبقى أن وحدانية هيمنتها ابتداء من ذلك الوقت تعود إلى استخدامها سلطة الدولة التي أصبحت في يد الناصريين والبعثيين، ومنع أية تغييرات سياسية أخرى في البلاد التي تحكمها، ومع ذلك فإن هذه الأنظمة لم تكن لتستطيع، رغم تعسفها في استخدام السلطة، أن تفرض الهيمنة الإيديولوجية لمشروعها لو لم تحقق إنجازات اجتماعية تقدمية حقيقية.

ولكن هذا التعسف في استخدام السلطة، وغياب الديموقراطية هو المسؤول، بشكل أو بآخر، عن كارثة العقود اللاحقة ابتداء من الثمانينات، وبينما كان المشروع يستنفد نفسه، مُظْهِراً السمات اليتوبية لكل مشروع برجوازي وطني ليبرالي أو دولاني، فانه لم يهيّىء التربة لعملية تجاوز صحيحة، بل قضى على العكس من ذلك على كل الفرص المتاحة للتجاوز.

الماركسيون العرب الذين تأقلموا بأكثريتهم مع المشروع القومي الجذري بدل أن يروا حدوده بوضوح، يتحملون قسماً من المسؤولية عن هذا التاريخ، وإن كنا لا نستطيع أن نجد تبريراً لهذا الاختيار، إلا أننا نستطيع أن نجد تفسيراً له في الانصياع الأعمى للماركسية السوفياتية، أو في المساندة الحقيقية التي قدمها الاتحاد السوفياتي للصراع العادل للشعوب العربية ضد التوسعية الصهيونية، وأخيراً في الإنجازات الاجتماعية للنظام الدولاني الشعبوي.

ابتداء من هذا التاريخ، أي بداية الثمانينات، تهيمن الإيديولوجية التقليدية من جديد، كما كانت قبل انطلاقة المشروع التحديثي الرأسمالي، ولكن الوقائع الموضوعية للمجتمعات المعاصرة مختلفة جداً عن مثيلاتها في القرون السابقة على الرأسمالية، حتى تتيح لهذه الإيديولوجية أن تعمل بالطريقة نفسها.

ولذلك فإن التيارات الاسلامية منقسمة ومتنازعة بصورة كبيرة بعضها مع

البعض الآخر. وفي الدوائر الضيقة للمكافحين الشباب المنتظمين في مجموعات جماهيرية صغيرة، يسود الاعتقاد «الثوري» بأن السلطة القائمة لا بد أن تسقط، مستعيرين بذلك أشكال التضحية والدوافع والتقسيمات الكنسية التي عرفتها الشيوعية العربية منذ نصف قرن، ولكن هذه الحركات لا تمتلك أدوات نظرية تسمح لها بتحليل الواقع على ضوء تحديات العصر، وهي بذلك لا تملك برنامجاً يستطيع أن يقارب الأسئلة الحقيقية التي تواجه المجتمعات. فهم معرّضون، إذن، لأن يُستخدموا من قبل القوى التقليدية المسيطرة، ولو بصورة سطحية، في الرأي العام البعيد عن السياسة، المهجَّن ثقافياً والمسحوق تحت وطأة الاستغلال الرأسمالي المتوحّش، والمحتقَر من قبل السلطات الكمبرادورية. إن تطور الثورة الإيرانية، هو على هذا الصعيد، مليء بالدروس المهمّة. فالمجموعات الإسلامية الجذرية - فدائيو خلق، ومجاهدو خلق - الذين شكلوا الفرق الانتحارية في التصدي لنظام الشاه، هُمِّشوا فجأة ثم صُفّوا من قبل التقليديين المهيمنين في أجهزة السلطة. وقد حصل هذا في حياة الخميني وقبل أن يضع رفسنجاني حدّاً فاصلاً للالتباس بين الثورة الإسلامية والثورة القومية الراديكالية الشعبوية. وفي الوطن العربي حيث تنتمي هذه الثورة الشعبوية إلى ماض سابق، فإن حظوظ المشروع الميتولوجي لحلّ إسلامي «صافٍ وصحيح» قليلة أيضاً، وكثيرون من القادة التقليديين للحركة يعرفون أن نموذج السلطة التي يطمحون إليها، موجود في الباكستان أو العربية السعودية ولا يريدون أكثر من ذلك. وأما بالنسبة إلى البرجوازية الكمبرادورية المحلية والداعمين لها من السلطات الغربية، فالحلّ المطروح، أي الحلّ الإسلامي، ليس مرفوضاً؛ ومن الممكن أن يكون أيضاً الطريقة المجدية لإدارة المجتمعات المخترقة بتناقضات لا يمكن التغلّب عليها في المدى المنظور، حتى ولو كان ذلك على حساب مستقبل شعوبهم.

5 - ولعله من المفيد مقارنة مسار الوطن العربي بمسارات أميركا اللاتينية وآسيا الشرقية، حيث كان اشتغال العلاقات بين الثقافات والإيديولوجيات والمشاريع السياسية والاجتماعية، يتم بأشكال مختلفة قليلاً، فتاريخ أميركا اللاتينية هو تاريخ أميركا قبل كريستوف كولومبوس، وثقافة المكسيك التي

عاشت طويلاً تمّ استيعابها من قبل الثقافة الرأسمالية المسيطرة منذ اللحظة التي أنهت فيها الثورة الفلاحية (1910-1920) الاستقلالية النسبية للمجتمعات الهندية، وسرعت اندماجهم في السوق الرأسمالي، وعلى العكس من ذلك فقد سمح غياب الثورة الفلاحية في البيرو وفي بوليفيا، بدوام مقتطفات من هذه الثقافة حتى أيامنا هذه. كما أن التدمير الاجتماعي الذي أنجزته الرأسمالية الطرفية في الشرق، شوّه معنى هذه الثقافة. وبسبب الغزو لم تمتلك أميركا اللاتينية الثقافة الأوروبية الإقطاعية بالرغم من المظاهر الدالّة على ذلك (موقع الكنيسة في المجتمع، ملكية زراعية كبيرة). ولا يجوز أن نتساءل عندما نرى أن هذه الطبقات القائدة تطالب بالاستقلال عن المتربولات الإسبانية، فهي تفعل ذلك باسم فلسفة عصر الأنوار التي أعيد ربطها بالقرن التاسع عشر بواسطة وضعية أوغست كومت.

الثقافة الرأسمالية المهيمنة في هذا الإطار تعبّر طبعاً عن نفسها في صيغة محافظة وخجولة تطابق المصالح الاجتماعية المسيطرة، ولكن علينا أن لا ننخدع، فالقيم الأساسية لهذه الثقافة هي قيم تحديثية، حتى عندما يكون الخطاب السياسي الذي يحميها خطاباً محافظاً ويستنهض «التقليد» لحسابه. إنه يتصرّف كما يتصرّف الخطاب البرجوازي الإنكليزي المحافظ، فليس هناك من هدف لتأييد الثقافة ما قبل الرأسمالية. ويبقى «التقليد» المشار إليه هنا خاضعاً لمتطلبات التوسع الرأسمالي.

بعد الحرب العالمية الثانية، تبلور في آسيا وفي إفريقيا ما أسميه «مشروع باندونغ»، وقد انخرطت أميركا اللاتينية في طريق موازٍ هو «المشروع التنموي» desarralismo وبينما كان مشروع باندونغ يعبّر عن نفسه بعبارات تتعدّى الاستراتيجية الاقتصادية نحو خطاب سياسي وثقافي لاستعادة الكرامة الوطنية المهدورة من قبل الامبريالية الاستعمارية الأوروبية بقي «المشروع التنموي» desarralismo في الحدود التكنوقراطية الدقيقة، غريباً بالمعنى التام للكلمة. والمرجعية الثقافية هنا كانت البرغماتية الأنكلوسكسونية المسيطرة في الولايات المتحدة الأميركية، وهي تتفوق على الفلسفات الأوروبية. وفي مضمونه الاجتماعي مزج المشروع التنموي في أميركا اللاتينية بين سياسات المشروع

البرجوازي الليبرالي في المشرق العربي وأساسيات المشروع القومي الراديكالي اللاحق. فلقد كان هذا المشروع على يمين المشاريع الأخرى في مرحلة باندونغ.

لقد كان المشروع التنموي في أميركا اللاتينية، بكل بساطة، يجهل مسألة الاستقطاب الرأسمالي ويمزج بصورة مباشرة بين التنمية والتوسع الرأسمالي. فقد اعتقد أن التحديث على هذا النموذج يؤسس لدمقرطة المجتمع على مثال أوروبا وأميركا الشمالية، وهي النماذج المستوحاة. وفي الواقع، فإن التوسع الرأسمالي الطرفي تكفّل بإثبات أن التحديث في الأطراف يتطلب دكتاتورية عنيفة في مواجهة الطبقات الشعبية التي أصبحت الضحية. ولكن هذه التنمية وسّعت حدود الطبقات الوسطى التي شكّلت في آسيا وفي أفريقيا ركائز أنظمة باندونغ، ولا سيما القومية الراديكالية منها.

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن تهافت الأوهام المتعلقة بالمشروع التنموي desarralismo كانت في أساس رد الفعل الإيديولوجي في أميركا اللاتينية، وقد عرف بمدرسة التبعية واكتشف منذ سنة 1960 حقيقة الاستقطاب الرأسمالي. وهذه الإيديولوجية، بالرغم من هيمنتها في الدوائر الفكرية في أميركا اللاتينية خلال سنوات 60-70، إلا أنها لم تستطع استنهاض القوى الاجتماعية القادرة على فرض استراتيجيات أخرى غير المشروع التنموي الآنف الذكر. لقد استوحت في البدء استراتيجيات الثورة الكوبية قبل أن تندرج هذه الثورة في منطق السوفياتية، ثم استوحت الغيفارية، وأخيراً بعد فشل هذه الأخيرة، استراتيجيات الثورة الوطنية الشعبية لنيكاراغوا الساندينية، أو ثورة السلفادور أو حزب العمل البرازيلي، وأيضاً «الدروب المضيئة في البيرو» كتفريغ لهذا الحزب.

أميركا اللاتينية اليوم في وقائعها الاقتصادية والاجتماعية، تغرق دون شك في الكمبرادورية الجديدة المسيطرة باعتبارها سمة المرحلة الراهنة للتاريخ المعاصر. وأميركا اللاتينية تشكو اليوم فوضى الإيديولوجيات السياسية للمسار التاريخي: انهيار السوفياتية غير المتوقّع من جانبها. ومع ذلك تبدو مؤشرات إعادة تركيب تحالف وطني شعبي ممكنة وتشكل إمكانية حقيقية واضحة في تجربة نيكاراغوا، وتجربة حزب العمل في البرازيل. وتقدم الحركة الديموقراطية الحقيقية والقوية

بين الطبقات الوسطى والشعبية أمثلة على ذلك. وأكثر من ذلك فإن ظهور «لاهوت التحرير» داخل الكنيسة الكاثوليكية ليس سوى مقدمة لثورة على الغرب الأوروبي ـ الأميركي المسيحي. كما أن تكييف الإيمان مع متطلبات رؤية اشتراكية، وهو هدف حقيقي للتأمل المعمّق، يملك بالإضافة إلى ذلك تأثيراً اجتماعياً حقيقياً ومهماً.

آسيا الشرقية هي مساحة الثقافة الكونفوشيوسية للأزمنة الخراجية السابقة على العدوان الامبريالي. واعتقد أنه من المفيد لفت الانتباه إلى المرونة النسبية للديانة الكونفوشيوسية التي جعلت هذه الإيديولوجية الخراجية تصاغ بمفردات فلسفية لا بمفردات مقدّسة كما كانت الهلينية بالنسبة إلى الديانتين المسيحية والإسلامية التي تلتها. وأما بالنسبة إلى اليابان ـ البلد الوحيد غير الأوروبي الذي أصبح مركزاً رأسمالياً ـ فقد لفتُ الانتباه إلى الشكل الطرفي في نمط الإنتاج الخراجي (المشابه للشكل الإقطاعي الأوروبي) وفي الوقت نفسه لتأويل اليابانيين للكونفوشيوسية. هذه الخصوصيات الواقعية والثقافية هي التي أتاحت ـ في رأيي ـ التكيّف السريع والفعّال في مواجهة تحدّيات الحداثة الرأسمالية. ولكني انطلاقاً من هذا الواقع اعتبر أن الإيديولوجية المهيمنة في اليابان، كما في أوروبا وأميركا الشمالية، هي بكل بساطة الرأسمالية التي لا تدين بشيء «للتقليد» الذي غاب عن المسرح كلّياً. وأما الأشكال السطحية التي تهيّىء لنا بقاء هذا التقليد على قيد الحياة، فهي مندمجة بكاملها في المنطق الرأسمالي المسيطر، وموضوعة في خدمته، أو بهذا المعنى فإن «النموذج الياباني» لا وجود له.

وكما تبنّت اليابان الثورة الثقافية الرأسمالية من دون أية مشاكل، فقد حاولت الصين أن تفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الاشتراكية عبر تبنّي الفكر الماركسي. ولا أريد أن أقول هنا إن الصين قد حلّت المشكلات التي تفرضها تحدّيات الحداثة، سواء أكان ذلك في التحولات الاقتصادية أم في استقرار نظامها السياسي وتأكيد مشروعيته، وأخيراً لا آخراً في اختراق المجتمع بثقافة وإيديولوجية مهيمنة وقادرة على أن تكون في مستوى التحديات. أولاً، لأن الماركسية التي تبنتها الصين هي الأممية الثالثة التي جاءت نتيجة لتاريخ طويل، أشرت فيما سبق إلى نقطة ضعفه الأساسية، وهي عدم كفاية الوعي بمستوى

الاستقطاب الرأسمالي، ويقدم على أساس هذا الواقع إشكالية «الانتقال الرأسمالي» الخاطئة؛ ثانياً، لأن محاولة الماوية لتجاوز هذا الإرث المتحجّر اصطدمت هي الأخرى بحدوده التاريخية وعادت أدراجها. وقد واجهت الصين دائماً السؤال البدئي. هل تستطيع الصين ابتداع استراتيجية وطنية شعبية «مرحلة طويلة من الانتقال» مختلفة عن تلك التي تصورتها الماركسية التاريخية حتى الآن؟ هل تستطيع أن تدخل البعد الديمقراطي في هذه الاستراتيجية؟ وإذا كان الجواب لا، فإن الصين معرَّضة للانحراف نحو بناء رأسمالي بكل معنى الكلمة، قد تتمّ السيطرة عليه بشكل أو بآخر.

ومن المفيد بالطبع أن نلتفت على سبيل المقارنة إلى تركيا الأكثر قرباً من عالمنا العربي، لنرى كيف صيغت العلاقة بين الثقافة والمشروع المجتمعي. فتركيا هي البلد الوحيد من بلدان الشعوب الإسلامية الذي تطلع منذ أتاتورك لصالح علمانية متطرفة وفي مناخات مضادّة للدين. ولكن القوى السياسية التي كانت وراء هذا الاختيار «التحديثي» لم تحاول أن تربط ثقافة شعبها بمتطلبات الحداثة الرأسمالية. ولم يفكروا لحظة واحدة أن ثورة ثقافية داخل الدين هي إحدى نقاط البدء للحداثة الأوروبية، وأن ثورة مشابهة في الإسلام كانت ممكنة وضرورية. لقد اكتفوا بـ «نسخ أوروبا» بشكل سطحي وبسبب ذلك كما بسبب تصوراتهم البرجوازية الوطنية للحداثة، لم يستطيعوا أن يتجنبوا التطريف في النظام الرأسمالي العالمي؛ حتى وإن كان وضع تركيا ضمن أطراف النظام الرأسمالي أحسن بكثير منه في بقية الدول الإسلامية.

6 ـ علينا الآن النزول من أجواء الثقافة إلى أرض التغيرات الاقتصادية الاجتماعية ما بعد الحرب العالمية الثانية.

هذه الفترة، ما بعد الحرب، هي المرحلة التي سميتها مرحلة «توسع وانهيار مشروع باندونغ» أي المشروع الوطني البرجوازي الذي ظهر كمشروع يوتوبي في نهاية التحليل. وهذه المرحلة قد أقفلت اليوم، وعملية إعادة كمبرادورية الأطراف وضعت حدّاً للأوهام التي غذّاها هذا المشروع. مشروع باندونغ، والمشروع التنموي لأميركا اللاتينية، قد تمّت صياغتها في طبعات مختلفة، في

اليمين الليبرالي أو الفاشي في اليسار الشعبوي أو حتى لدى الماركسيين الذين شغلوا مقدمة المشهد بعد الحرب العالمية الثانية. إن تجلّيات الإيديولوجيات التي نمت وتطوّرت بعد الحرب العالمية الثانية على أرضيّات مختلفة في العالم الثالث يجب ألاّ تُفصل عن تطوّر الوقائع الاقتصادية والاجتماعية التي سمحت بها المشاريع الآنفة الذكر. ولكن النتائج غير متساوية بالرغم من وجود قاسم مشترك لها جميعاً. ففي آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، التغير الاجتماعي كان كبيراً، حتى إن وجه هذه القارات قد انقلب رأساً على عقب. القرون الماركنتيلية الأوروبية الثلاثة (1500-1800) لم تترك أثراً حقيقياً إلا في أميركا، تاركة آسيا وإفريقيا خارج التأثير بالرغم من وجود بعض المحطّات البحرية، وبعض التنازلات (بسبب الغزو السطحي في الهند) ثم خلال العهد الطويل للثورة الصناعية (ابتداء من 1800). وفي الحرب العالمية الثانية، بقيت الأطراف تقليدية في الظاهر، وبقيت آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، التي استعمرت بعد غزوها، بقيت جميعها ريفية، محرومة من تصنيع يستحق هذا الإسم، بينما تفرّدت وتميّزت أوروبا والولايات المتحدة واليابان بتصنيعها فقط. إن التضاد مركز/ أطراف كان عملياً معادلاً لهذه الفروق. وكان يجب انتظار سنوات الـ 40 والـ 50 من هذا القرن حتى تدخل بلدان الأطراف في زمن التصنيع، ولو بشكل غير متساوٍ. لقد تسارعت سيرورات التحديث هذه بعد الاستقلال السياسي، وكانت هدف المشروع الوطني البرجوازي لتلك المرحلة. التمدين - أصبح سمة مهيمنة في أميركا اللاتينية وفي العالم العربي، وهو في طريقه الآن ليصبح كذلك في أفريقيا جنوب الصحراء وفي آسيا - التصنيع اللامتكافىء في الفعالية وفي مفردات التنافس العالمي - قفزة كمية ضخمة للتعليم، اختراق العلاقات التجارية والرأسمالية للزوايا البعيدة في العالم الريفي (التي تسارعت بفعل الإصلاح الزراعي الذي اختزل الملكيات الكبيرة لصالح الكولوخوزات الزراعية)، في كل هذه المجالات، لم يكن العالم العربي استثناء.

ويبدو المشهد من زاوية أخرى متبايناً حتى التطرف، لقد اقترحت هنا أن يكون مقياس النجاح أو الفشل هو الرأسمالية المعولمة، ما دامت المرحلة انتهت تحديداً بإعادة تأكيد ظاهر للرأسمالية كبديل وحيد. وحده القياس هو المنافسة في

السوق العالمية، وعلى هذا الأساس اقترحت استخدام المفاهيم الماركسية: جيش عامل وجيش احتياطي، بعد أن كيفتها على قياس العالمية الرأسمالية؛ واحتفظ إذن بمفهوم قوة العمل الفاعلة للجزء المستخدم في أنظمة إنتاجية تنافسية بالمعنى الذي أعطي لهذه الكلمة (حتى وإن كانت هذه السمة نسبية). وفي هذا الإطار، تبدو الأطراف المعاصرة التي خرجت من المرحلة التاريخية لما بعد الحرب العالمية (1945-1990) منقسمة إلى مجموعتين متمايزتين بوضوح: في المجموعة التي تضمّ بشكل عام أميركا اللاتينية وآسيا الشرقية المشار إليهما سابقاً باعتبارهما بلداناً رأسمالية (كوريا الجنوبية تايوان، تايلاند) وبلداناً شيوعية (كوريا الشمالية والصين) ولكنهما متطابقتان ـ وجدت لمعات هامّة تنافسية في قلب الأنظمة الإنتاجية الوطنية. قوة العمل هنا منقسمة بين الجيش الفاعل والاحتياطي بنسب متغيرة ولكنّها تترك دائماً للمجموعة الأولى، أي للجيش الفاعل، موقعاً مهمّاً.

أما في الحالات الأخرى ـ في أفريقيا جنوب الصحراء، في العالم العربي وفي آسيا الإسلامية ـ فقوة العمل المحلية هي تقريباً من طبيعة الاحتياطي فقط ـ مستخدمة رسمياً في قطاعات الزراعة ذات المنتوج المنخفض وفي بعض الأحيان في صناعة سيّئة التخطيط أو في وظائف قطاعات الظلّ من الطبيعة نفسها أو هي في البطالة الفعلية بكل بساطة.

لقد رأيت أن ردود فعل المعارضة، والانتفاضات الشعبية أمام الانهيارات الاجتماعية التي سببها التوسع المتوحش للرأسمالية الطرفية تأخذ أشكالاً مختلفة انطلاقاً من محاولات التنمية لسنوات باندونغ، وبحسب موقع المجتمع المحلي في هذه المجموعة أو تلك من الأطراف المعاصرة. ففي البلدان التي تنتمي إلى المجموعة الأولى يتمّ الالتزام الفعلي في نضالات تجد جذورها في أرضية النظام الإنتاجي وتنظيم السلطة الملازم: نضالات من أجل تعديل سياسة الدولة في إعادة توزيع الثروة، نضالات ديموقراطية؛ بينما في البلاد التي تنتمي إلى المجموعة الثانية ـ وفيها العالم العربي ـ وبسبب من غياب الأرضيات الحقيقية للنضال، تلجأ الانتفاضات إلى سماء الخيال، وانطلاقاً من ذلك تأخذ أشكالاً مطلبية ثقافية، دينية إثنية، واضعة «الشعب» في مواجهة «السلطة» التي لا تملك أسساً لمشروعيتها الحقيقية.

ويبدو المأزق الذي ينغلق على المجال الثقافي والإيديولوجي في الوطن العربي من هذه الطبيعة. فالإلحاح على تأكيد الهوية هو دائماً علامة للمأزق لأن المجتمعات الديناميكية لا تطرح أسئلة من هذا النوع؛ ومن وقت لآخر تلتفت هذه المجتمعات إلى الماضي الخاص ولكن فقط لتستنتج «أن المجتمع قد تغيّر كثيراً، وتطوّر كثيراً منذ ذلك الماضي». وعلى العكس من ذلك تنمي المجتمعات المأزومة نظرة أخرى لماضيها، وتحاول أن ترى فيها الجنة الضائعة. وهكذا فإن المأزق الإيديولوجي يرافق هنا المأزق القائم فعلياً في اشتغال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. وهكذا يبدو الوطن العربي بالنسبة إلى النظام العالمي مُنتجاً للبترول فقط، فالموقع الاستراتيجي للمنطقة، الذي كان هامّاً في إطار الحرب الباردة، أصبح مُلغىً بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. وفي هذه الشروط، تبدو «كمبرادورية البازار» بالنسبة الى النظام العالمي الاحتمال الوحيد «الواقعي» في المستقبل المنظور. وأعني بذلك نظاماً تراجع عن إمكانية المنافسة في السوق العالمية، وعن التمهيد لتطور آخر شعبي وغير تابع، نظاماً يكتفي بإدارة علاقات تبادل بائسة. هذه الطبقة الكمبرادورية، المكوَّنة من تجّار تقليديين (من هنا سميتها بالبازار) ومن فلاحين أغنياء (كولاك) تستطيع أن تكون محركاً لنموذج من السلطات الظلامية، قادرة، وهي تفرض دكتاتوريتها ـ على إدارة وضع اجتماعي بائس ودون مستقبل، لفترة تقلّ أو تقصر. وتطوّر إيران مليء بالدروس على هذا المستوى: فموقعه في النظام العالمي يتقهقر، وآمال البرجوازية الوطنية المصنعة التي حملها نظام الشاه الأتوقراطي الفردي، استبدلت بإدارة تجّار البازار للاقتصاد. وبالطبع بقي الإسلام التقليدي الذي قدمته هذه الطبقة القائدة كراية للهوية، غريباً عن النقد الجدي للرأسمالية. وربما كان إنتاج «مفهوم الاقتصاد الاسلامي» خير دليل على ذلك.

البديل الثقافي والإيديولوجي الذي تشير إليه فهمية شرف الدين يستحق التطوير دون شك. وأكتفي هنا كخلاصة لهذا التقديم بأن أذكّر بأهم فصول البرنامج التي تحتاج إلى التأمل والعمل، فالبديل المطلوب يجب أن يمزج بين متطلبات متناقضة لاندماج عالمي من جهة ولإدارة ذاتية للعمل داخل النظام الكلي من جهة أخرى، أي إدارة شعبية وعلاقات إنتاجية رأسمالية واضحة،

وأيضاً دمقرطة سياسية وتحوّلات اجتماعية تقدمية. والبديل المطلوب يجب أن يعمق نظرته الاستراتيجية للانتقال الطويل «لما بعد الرأسمالية» جامعاً في الآن نفسه، «لحاقاً» معيناً يمهّد لتطور آخر، وأخيراً، مجسِّداً الخصوصية المحلية الوطنية والثقافية في سياق كوني.

هذا الكتاب هو نتاج مجموعة عمل تابعة لمنتدى العالم الثالث في اطار برنامجه «منطقة البحر الابيض المتوسط في النظام العالمي». لقد ساهمت ايطاليا في تمويل هذا المشروع واليها نتوجه بشكرنا لمساعدتها الكريمة. كما نتوجة بالشكر ايضا الى الوكالة السويدية SAREC والى معهد الامم المتحدة للابحاث الاجتماعية (UNRISD) اللذين يشاركان نشاطات منتدى العالم الثالث (FTM). اما الآراء الواردة في هذا الكتاب، فهي كما جرت العادة، آراء شخصية تلزم أصحابها فقط.

القسم الأول

الاشكالية ومنهج العمل

1 ـ طرح الإشكالية

1 - 1 ـ إذا كانت السمات العامة للواقع الثقافي العربي الراهن، قد تشكّلت على نحو جنيني في المخاض التاريخي منذ بدايات عصر النهضة في القرن الماضي، فإن التحوُّلات النوعية التي طرأت في المستوى البنيوي لهذا الواقع قد أسّست ودعمت اتجاهات في البنى الفوقية، كانت إلى حدٍ بعيدٍ تجليات للصراع الاجتماعي، الذي عبَّر بشكل أساسي عن تشكُّلٍ جديدٍ للقوى الاجتماعية، نتيجة للاستقلال السياسي ما بعد الحرب العالمية الثانية.

فلقد غذّت أوهام الاستقلال السياسي، الاتجاهات الراديكالية في المجتمع العربي، وانعكس ذلك في نشوء الأحزاب السياسية وتطور اتجاهاتها الراديكالية، وقد ظهر ذلك بشكل واضح في التطور السريع لمؤسسات الدولة «الحديثة» وأجهزتها الإيديولوجية، الإدارة، وسائل الإعلام (نشوء الصحف والمجلات والإذاعات الرسمية) والتعليم والجيش، مما ساعد في تطوير وعي سياسي اجتماعي اتجه مباشرة نحو صياغة شعارات وأحكام تناسب هذه الاتجاهات أو تعارضها، ولكنها كانت بشكل واضح تعبيراً عن تجليات حركة الصراع الاجتماعي في مستواها الداخلي (تطور حجم الطبقة الوسطى وتأثيرها) أو في المستوى الخارجي، حيث شكّل الاستقطاب الثنائي العالمي ما بعد الحرب

العالمية الثانية، نقطة جذب دعمت فرص الانقسام الاجتماعي وبلورته بصورة أكثر حدة.

ولا نجد ضرورياً أو مفيداً العودة إلى تحليل ما حدث في تلك الفترة، أي ما بين 1945 و1970، في مستويات البنية المجتمعية العربية، لأن الدراسات التي تناولت تلك المرحلة كثيرة جداً، وخاصة تلك الدراسات التي ركّزت على التحليل النقدي للاتجاهات الإيديولوجية والثقافية[1]، ولكننا نستطيع أن نشير إلى تلازم ضروري بين قضيتين رئيستين شكّلتا هاجساً رئيساً للتيارات السياسية المختلفة وهما: قضيتا التحرير والخروج من التخلّف من جهة، وقضية الوحدة العربية من جهة أُخرى. وتجلى النقاش الذي ساد فترة الستينات حول أولوية التحرير أو التوحيد في التعديلات التي طرأت على الخطاب النظري للتيارات الرئيسية[2]، والتي يمكن تصنيفها في اتجاهات أربعة هي:

1 ـ الاتجاه الليبرالي، ويجد مرجعيته في أدبيات عصر النهضة في القرن التاسع عشر، أي في أفكار الطهطاوي (1801 - 1973)، وشبلي الشميّل - (1853 1917)، وفرح انطون (1874 - 1922)،وقاسم أمين (1863 - 1908)، وعبد الرحمن الكواكبي (1874 - 1902)، وغيرهم. وقد عبّرت أدبيات هذا الاتجاه عن القبول العلمي لأطروحات الفكر الغربي، واعتبار الحداثة التحاقاً بالركب الحضاري الذي يجسّده تقدّم الغرب الرأسمالي. وقد مثّلت

---

(1) نذكر على سبيل المثال لا الحصر:
- سمير أمين: **الأمة العربية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.
- محمد جابر الأنصاري: **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، عالم المعرفة، الكويت 1980.
- صادق جلال العظم: **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- حليم بركات: **المجتمع العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- محمود حسين: **الصراع الطبقي في مصر**، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- ندوة «**القومية العربية بين الفكر والممارسة**»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

(2) حول هذه النقطة ـ قارن وراجع المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي في المؤتمر السادس، وثائق الحزب الشيوعي اللبناني، المؤتمر الثاني، 1968، «**الميثاق**» ومقارنته مع «**فلسفة الثورة**» لجمال عبد الناصر.

هـذا الاتجاه، بشكـل أو بـآخـر، في النصف الأول من القـرن العشرين، كتـابات المفكـرين أمثال طـه حسين (1889 - 1973)، وعـلي عبد الـرازق (1888 - 1966)، وأحمـد لـطفي السيـد (1870 - 1963)، ولـويس عـوض (1915 - 1990)، وشـارل مـالـك (1906 - 1987)، وزكي نجيب محمـود (معاصر)، وغيرهم.

2 ـ السلفية الجديدة، وهي استمرار للاتجاه السلفي الـذي كان يسـير بمحاذاة الاتجـاه الليبرالي ويناهضه، ويجـد مرجعيتـه في فكر الجـامعة الإسـلامية، وأفكــار محمــد عبــده (1849 - 1905)، ورشيــد رضــا (1865 - 1935) وغيرهما. وقد تمثّل هذا الاتجاه في طرح قضايا التوفيق بين العقل والنقل، ومحاولة الفصل التعسفي ما بـين التقدّم وأسسـه النظريـة، وقد تمثـل هذا الاتجاه في كتابـات حسن البنّا (1906 - 1949)، وأنـور الجندي (معاصر)، وعلي سامي النشّار (1917 - 1980)، وغيرهم.

3 ـ الاتجاه القومي، وهو الاتجاه الفكـري الذي ميَّـز فترة مـا بين الحـربين، فكان دعاته الحقيقيون متأثرين إلى حدٍ بعيدٍ بـالأفكار القـومية التي ميّـزت القـرن العشرين، ولعل كتـابات سـاطـع الحصري (1883 - 1968) وزكي الأرسوزي (1900 - 1968)، وقسطنـطين زريق (معاصر)، وميشـال عفلق (1912 - 1989)، هي دليـل عـلى ذلـك الانفتـاح الثقـافي الـذي مـارسته النخب المثقفـة باتجـاه المفاهيم الغـربية الـوافـدة، والتي كـانت في أسـاس صياغة الشعارات السياسية التي تبنتها الأحزاب القومية فيما بعد.

4 ـ التيار الماركسي، وهو اتجاه مؤسَّسي أخـذ أبعاده التحقيقيـة ما بعـد الحرب العالمية الثانية، وخروج الاتحاد السوفياتي منتصـراً في الحرب، وإنْ كـانت جذوره تمتدّ وكما التيارات الأخـرى في كتابـات عصر النهضة، وخـاصة في أفكار شبلي الشميِّل وفرح أنـطون ونقولا حـداد (1872 - 1954) وغيرهـم، ولقد ساعد هذا التيار خاصة في مرحلة الستينـات، في تدعيم الاتجـاهات الراديكالية داخل الفكر القومي[1].

---

(1) انظر على سبيل المثال كتابات بعض مؤسسي حزب البعث العربي الاشتراكي:

I - 2 - ولا يعني هذا التقسيم الإجرائي حدوداً فاصلة ومنهجية ما بين التيارات الثقافية التي كانت سائدة في تلك المرحلة، لأن التمايز، كما سنرى، لم يقع في الرؤى الثقافية التي كانت تتداخل في مسألتي القبول والممانعة، بل إنه تجسد في المشروع السياسي الذي حددته مصادر القوى الاجتماعية وأهدافها.

هكذا بدت الصورة في عناصرها الأولى في تلك المرحلة، ولكن ما لحق ذلك فيما بعد، ونتيجة للتحولات النوعية التي أعقبت هزيمة المشروع القومي التحديثي في الوطن العربي سنة 1967، وضع تحت المجهر من جديد مجموعة الأحكام الأولية التي ميّزت الفكر السياسي العربي في تلك المرحلة. فلم تستطع هذه الأحكام أن تجد طريقها إلى الواقع، أكان ذلك في مستويات التطبيق النظري وصياغة الشعارات والأهداف أم في مستويات التحولات البنيوية الاجتماعية[1]، ولعل أكثر الأحكام دلالة، ذلك الدور المركزي الذي أُنيط بمفهوم الخصوصية، أو ما سمي بمفهوم الأصالة. فقد ردّ الفكر العربي إشكاليّة التحديث والوحدة التي واجهته في مرحلة الاستقلال السياسي، إلى نوع العلاقة المباشرة والموجبة التي تقوم بين أشكال الوعي ومضمونه، وبين التحوّلات الاجتماعية التي يمكن توقّعها أو استنتاجها، وبالتالي النضال في سبيلها. غير أنّ هذه التوقّعات التي اتّخذت شكل الضرورة في الأساس، لم تؤدِّ إلى النتائج المتوخّاة، فالنماذج أو شبه النماذج التي كانت التيّارات السياسيّة العربيّة تستوحيها تطبيقاً لمضمون نظري محدّد المعالم، تباينت في نتائجها التطبيقيّة، لكنّها انتهت وكما هو معروف ـ من أقصى اليسار حيث النموذج الصافي «اليمن»، إلى أقصى

ـ سامي الجندي: حزب البعث، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1969.
ـ شبلي العيسمي: تاريخ حزب البعث، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1988.
ـ جلال السيّد: حزب البعث، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
انظر أيضاً:
ـ وميض نظمي: ندوة «القومية العربية بين الفكر والممارسة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

(1) انظر في هذه النقطة:
ـ سمير أمين: في «الأمة العربية»، مصدر سابق.
ـ أنور عبدالملك: مجتمع يبنيه عسكريون، دار الطليعة، بيروت، 1974.
ـ مجلة الطليعة المصرية ما بين 1960 - 1970.

اليمين حيث النموذج الصافي «السعودية» - إلى سلسلة من الإخفاقات في المستويات كافّةً: في مستوى الخيارات التنمويّة حيث كان التحديث وتطوير قوى الإنتاج هدفاً استراتيجيّاً مُعْلناً لهذه التيارات، أم في مستوى الوحدة القوميّة التي شكّلت المشروع السياسي للأنظمة القوميّة، وذلك رغم كلّ التضحيات التي بذلتها جماهير المشروع القومي التحديثي أو كانت هي نفسها ثمناً لها في أغلب الأحيان.

1 - 3 - ولم يكن النقاش الإيديولوجي حول مفهومَي الأصالة والمعاصرة الذي ساد المساحة الثقافيّة، إلّا تعبيراً عن المأزق الفعلي الذي تغرق فيه الحركة الثقافيّة بوجه عام: فكان الدخول في متاهات الخصوصيّة[1] على مستوى النّظر مدخلاً مناسباً للفكر السَّلَفي الذي بقي كامناً ومتأهّباً طوال الفترة الماضية. ولقد عبّرت الكتابات والنقاشات حول «الاستشراق» و«الاستشراق المعكوس»، ذروة الاستقطاب الفكري الثنائي؛ لقد هيأت هذه المناقشات حول «الفكر الوافد» و«الفكر الدخيل»، الأرضيّة الأولى والأساس النّظري لهيمنة ثقافيّة جديدة، شكّل «الانفتاح» بالمعنى السياسي نقطة الفصل بالنسبة إليها؛ وبدت شروط القبول والممانعة تتحدّد بناءً على مفهومَي السلب والإيجاب بالنسبة لهذا الانفتاح، وبدت عناصر الصورة القديمة التي سادت فيها الرؤى الثقافيّة المتعدّدة تنفكّ تدريجيّاً ليُعاد تجميعها من جديد حول صورة أخرى واستقطاب جديد.

إنّ هذه الصورة التي رست عليها التحوّلات الثقافيّة والإيديولوجيّة الراهنة، تستلزم إعادة النّظر في السؤال الأساسي الذي كان في أساس المشروع النهضوي العربي. هذا السؤال الذي يجد مرجعيّته في علوم الغرب وتقنياته وتقدّمه المجتمعي... فما العمل إزاء ذلك وأين الطريق؟

---

(1) حول هذه النقطة أنظر:

- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، دار سوي، باريس، 1978.

- مقالات وجيه كوثراني ورضوان السيد، في جريدة «السفير البيروتية»، تاريخ 79/3/6 و1979/11/2. وردّ صادق جلال العظم عليها في كتابه: **الاستشراق والاستشراق المعكوس**، دار الحداثة، بيروت، 1986.

إنّ التساؤل الأوّلي الذي يتبادر إلى الذهن، هو علاقة المعارف السائدة ببنية السلطة، هل هي علاقة جدليّة كما تدّعي هذه السلطات لتبرير مشروعيّتها السياسيّة، وهذا يقودنا بالدرجة الأولى إلى تحديد المرجعيّة النظريّة أو النموذج النظري الذي استوحته السلطة السياسيّة في الوطن العربي، ونقصد بذلك مشروع الدولة الحديثة ومدى تجذّر هذا المشروع داخل البنية الاجتماعيّة العربيّة؛ أم هي علاقة تناقض، يجد مرجعيته في مجموع المعارف التي تشكل الخلفية الثقافية للشعب العربي، أي الخصوصية القومية، ويؤدي بالتالي إلى إعادة النظر في كل الطروحات النظرية التي اتكأت عليها التيارات السياسية في الوطن العربي.

ربما قادنا هذا السؤال إلى استقصاء حقيقي لطبيعة العلاقة القائمة بين السلطة في بنيتها النظريّة التي تجد مرجعيّتها في ثقافة الغرب وعلومه، وما بين التطبيق الذي يجد في البعد الثقافي مجالاً رحباً للإلتفاف على المفاهيم التي سادت الفكر السياسي عقوداً من الزمن، والتي لا تجد لها صدىً في ثقافتنا الممتدّة تاريخيّاً.

إنّ الوقوف أمام المفاهيم يتيح لنا إعادة الاعتبار للخصوصيّة، ولكنْ ليس باعتبارها مفهوماً نظريّاً يعارض التاريخي، بل كبنية محسوسة غايتها امتلاك الوقائع وتحويلها (جورج لابيكا)، وهذا الامتلاك والتحويل هو الذي يمنح البُعْد الثقافي أهميّته في التاريخ؛ فالتغيير الاجتماعي الذي يتمّ في مرحلة تاريخيّة محدّدة، يُنتج بالضرورة الحاجة إلى التغيير في مجال الفكر، فإذا لم تستطع القوى الاجتماعيّة إنجاز هذه المهمّة، أدّى ذلك إلى تأويلات شكليّة وتبسيطيّة. وتقدّم دولة محمد علي، كما يقول سمير أمين، مثالاً صارخاً على ذلك، حيث أدّى الفصل بين عمليّة التحديث التي استوحت نماذج التقدّم الغربيّة وبين المراجعة في ميدان الأفكار، أدّى هذا الفصل إلى قيام تصالحيّة وسطيّة ألقت الخيار على «إسلام محافظ معتدل، أي تأويل مُتّسم بالشكليّة، أكثر منه قادر على مواجهة التحدّي»[1]. فكان أن اصطدمت جميع التأويلات النهضويّة بإشكاليّة الدِّين،

(1) لمزيد من التفاصيل: أنظر: سمير أمين: «البُعْد الثقافي لمشكلة التنمية»، مجلة الفكر العربي، العدد 45، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987.

بالرغم من كافّة المحاولات التي بدأتها النهضة، وخاصّةً بالنسبة إلى إعادة النّظر الاجتماعيّة في شؤون المجتمع. فالتشديد على أثر البنية الاجتماعية في الرُّقي الحضاري، لا يُستثمر في الاتّجاه الصحيح؛ فيستنتج بسهولة فائقة أنّه ليس من علاقة مباشرة بين السياسي والاجتماعي من جهة والفكري من جهة ثانية، ويتّجه النّظر إلى الفصل ما بين الظاهرات.

2 ـ في المنهج

أمّا لماذا حصل ذلك؟ فإنّنا لن نكرّر المقولات التي تعيد إشكاليّات النهضة إلى المجال التاريخي المحاصر بآليّات الهيمنة الاستعماريّة، ممّا يرتّب محدوديّة للأفق والآفاق التي أنتجت عودة للأصول لا تتّفق مع مقتضيات التقدّم الاجتماعي.

فالممانعة النظريّة كانت أمراً لا بدّ منه في ظلّ «الإيمانيّة الانتقائيّة»، التي كانت القوى الاجتماعية تلجأ إليها كلما بدا ذلك متطابقاً مع مصالحها السياسيّة، أما القبول فكان يقع فقط في الميدان التطبيقي الذي يسمح بتثبيت السلطة وتشديد قبضتها في المستويات كافة، وخاصّةً في المستويات السياسيّة والاجتماعيّة.

فالتيّار الغالب، يلجأ في كلّ مرة إلى ابتداع مشكلات خاصّة هي بمثابة مواقع فكريّة يتمّ تحديدها مرحليّاً، غير أنّ التمرحُل لا يتمّ بفعل تطوّر داخلي في المعرفة التاريخية التي يكتنزها هذا التيار، أي في معرفة هذا التيار بالماضي وتعرُّفه عليه، بل بفعل تطوّر يحصل في مكان آخر، أي في الاتّجاهات المغلوبة على أمرها، والتي تلجأ إلى سلاح الماضي نفسه بحثاً عن أوجه جديدة في هذا الماضي.

فهل يكون الفصل الذي أحدثه الفكر القومي ما بين عمليّات التحديث وبين المراجعة الجذريّة في ميدان الفكر، مسؤولاً عمّا حصل بعد ذلك؟

2 - 1 ـ لم تكن صدمة هزيمة 1967 بأقلّ من الصدمة التي أحدثتها هزيمة أحمد عرابي (1841 - 1911). وإذا كانت الهزيمة لم تؤدِّ إلى احتلال أجنبي لمصر كما

حدث سنة 1882، إلاّ أنّ النتائج السياسيّة كانت متماثلة. فالاختراق السياسي الذي أحدثته الإمبرياليّة في جسد مصر، أدّى إلى اختراقات عدّة في المستويات الأخرى، فاهتزّت البنى الاجتماعيّة العربيّة بدرجات مختلفة، ممّا أدى إلى خلط الأوراق من جديد داخل التيّارات السياسيّة كافّةً، وبدت التغيُّرات الأساسيّة التي حدثت في مستوى القيادة السياسيّة للوطن العربي، نتيجةً ليست بعيدة عن الحدث؛ أمّا إعادة النظر التي تمّت في مستوى الخطاب فكانت رجعاً للهزيمة، فلم تتمّ في اتّجاه تثبيت التيار الراديكالي، بل في إعادة الاعتبار للواقعيّة السياسيّة التي تسمح بترتيب التراجعات في المستويات الاقتصاديّة والسياسيّة. ولا يُفهم التراجع هنا إلاّ في علاقته بالخطاب الراديكالي الذي كان يضع في سُلّم أولويّاته قضايا التحرير والتقدُّم والمعاصرة. ومن الطبيعي أن تثير هذه الحركة المتسارعة الجدل حول مفهومَي الأصالة والمعاصرة، ولكنّه لم يكن جدلاً إيجابيّاً فقط، تستثيره الحدّة التي اتّسمت بها هذه التراجعات، بل إنّ السلبيّة التي رافقت النقاش اتّخذت معنى العودة إلى الذات والبحث عن الهويّة، فأصبحت المعاصرة هي الانسحاب نحو أصالةٍ تجد مرجعيّتها في العصور الذهبيّة للدولة العربيّة للإسلام.

ونستطيع رسم حركة الجدل هذه في اتّجاهين متناقضين، نعتبرهما ثمرةً للهزيمة التي مُنيَ بها المشروع القومي التحديثي: (١) ـ اتّجاه تفتيتي، كان تعبيراً مباشراً عن الهزيمة، تتجلّى تعبيراته الأساسيّة في الانفكاك عن المشروع القومي المُتأسِّس حول الإيديولوجيا القوميّة بشكل رئيسي، والذي تمثّله الناصريّة وحزب البعث العربي الاشتراكي. (٢) ـ واتّجاه آخر تجميعي[1]، كان بشكل أساسي ترتيباً للشتات الذي نتج عن الهزيمة، حول محور أساسي كان دائماً كامناً في الثقافة العربيّة، هو المحور السَّلَفي. ولكنّ الحركة في الاتّجاهين لم تكن سهلة، فالأفكار التحديثيّة التي رافقت النهوض القومي منذ بدايات القرن، رسمت لغة عصريّة ومفاهيم حديثة، جعلت المسافة ما بين التيارين ضيّقة للغاية. أكان ذلك في

(1) ولا نقول توحيدي لأنّه قائم على الإفادة من التفتُّت الحاصل في المشروع القومي والانفكاك عنه.

مستوى الخطاب المُعْلَن أو في مستوى المشروع السياسي[1]. ولكن حركة التفتيت والتجميع أعادت القسمة الثنائيّة التي رافقت بدايات عصر النهضة في القرن التاسع عشر إلى الواجهة من جديد، بعد أن كانت التعدُّديّة السياسيّة والفكريّة قد سيطرت فترة طويلة من الزمن، وبدت الحركة الفكريّة في ثنائيّة واضحة تضمّ تيارين كبيرين:

- التيّار التحديثي: ونسمّيه تحديثيّاً تجنُّباً لاستخدام كلمة راديكالي، لأنّه يضمّ بين صفوفه الليبراليين الذين كانوا إلى زمن قريب في عداء بالغ للمشروع القومي الراديكالي وروافده؛ بالطبع تشكل الأحزاب الشيوعيّة العربيّة محوراً رئيسيّاً إلى جانب القوميين والتكنوقراط.

ونستطيع أن نوجز رؤية هذا التيّار باتّجاهاته التحديثيّة، مع ما تحمل هذه الكلمة من اختلاف في منهج البحث، والتي تجعل من هذا التيّار تركيباً مرحليّاً لاتّجاهات اليسار الراديكالي، واليمين الليبرالي الذي يجد في التقدّم الغربي مقياساً للحضارة والعصرنة. (وسنعود فيما بعد لتفصيل الرؤى الثقافيّة المختلفة، لعناصر هذا التيار).

- التيّار الأصولي: ونسمّيه أصوليّاً وليس سلفيّاً، لأنّ مفكّري هذا التيّار ردّوا على التحدّيات الحاضرة بالعودة إلى الذات، ولكنّهم ليسوا مع تقليد السَّلف، لأنهم كما سنرى، يحاولون الاستفادة من المناهج واللغة التي طوّرتها العلوم الإنسانيّة، وسيتمّ ذلك بتأثيرات إيديولوجيّة مختلفة رافقت انضمام مجموعات قوميّة وليبراليّة وأيضاً ماركسيّة إلى صفوفهم.

2 - 2 ـ ونستطيع أن نصف التيار الأوّل بالسلب، بمعنى أنّ هذا التيار الذي اعتُبر مسؤولاً عن الهزيمة، لم يَعُدْ فاعلاً بالقَدْر الكافي الذي يسمح له الالتفاف على هذه الهزيمة، ويمنع عنه الانهيارات التي حصلت على مستوياته كافّة: مستوى التطبيق، حيث أدّت المآزق التنمويّة إلى تراجعات كثيرة في مستوى

---

(1) نستطيع أن نذكر، وبسرعة، الدعوة إلى إقامة «جمهوريّة» إسلاميّة، مع ما يحمل ذلك من دلالة، لجهة عدم الاستطاعة المطلقة لتجاوز المنجزات الحديثة، تقنية كانت أو مؤسّسات.

الخيارات الاقتصاديّة ومهّدت لسياسة «الانفتاح» الحاليّة. وفي مستوى النظر، حيث شكّل الخطاب السياسي مرجعاً أساسيّاً لنقد المرحلة، لأنّه في تناقضه الداخلي وتناقضاته الخارجية، أحدث فصلاً تعسفيّاً بين المعرفة وتطبيقاتها العمليّة: السيارة وليس علم الميكانيك، الطبّ وليس العلوم الطبيّة، وبشكل رئيسي قراءاته للعلم بمعنى التطبيقات التقنيّة والعمليّة، لا بمعنى النظريّة ومناهج العلوم.

ولقد تجلّت هذه الانهيارات في الانقسامات التي حدثت داخل الأحزاب التي شكّلت هذا التيار: الأحزاب الشيوعيّة. (انفكاك الحزب الشيوعي اللبناني عن الحزب الشيوعي السوري، انشقاق حزب البعث الاشتراكي، الانشقاقات داخل الحزب الشيوعي المصري). أما الأحزاب القوميّة، التي كانت في موقع السلطة، فقد أدّت الانقسامات التي أحدثت في جسدها محاورَ سياسيّة حادّة العداء، إلى تشويهات أساسيّة في مناهج الصراع الاجتماعيّة والسياسيّة[1].

أمّا التيّار الثاني فننعته بالإيجاب، ليس قياساً على الأهداف، بل قياساً على الحركة، لأنّ هزيمة المشروع التحديثي، هي التي سمحت بتجميع صفوفه التي كانت الحركة القومية والعلمانية المواكبة لنشوء الدولة ما بعد الاستقلال السياسي قد بعثرتها، وقد أفاد هذا التيار من التفتت الذي أصاب التيار الراديكالي، فغذّت صفوفه أعداد كبيرة من المثقّفين الذين انفكّوا عن هذا التيار، حاملين معهم مناهجهم في البحث، وإعدادهم المعرفي المرتكز إلى العلوم الحديثة.

إن هذه الصورة المختصرة للواقع الثقافي الراهن، لا تشكّل مرجعاً نظرياً يستطيع أن يفسر مجمل الحراك الثقافي الذي تم داخل البنى المجتمعية العربية، فالإزاحة الثقافية التي كانت شكلاً مميزاً لهذا الحراك، ارتكزت في رأينا على قضيتين رئيستين:

الانقطاع المكاني والنفسي للمجموعات البشرية ـ الريفية، التي زحفت نحو

---

(1) سنعود إلى ذلك بالتفصيل عند الحديث عن الرؤيا الثقافيّة لهذا التيار، حيث استندت المجموعات المنفكّة عن المشروع الراديكالي إلى إبراز الهنات المنهجيّة في الواقعيّة السياسيّة المُعْتَمدة من قِبَل التيّار الراديكالي نفسه.

المدينة[1] كنتيجة حتمية لطرح التنمية «الموسعة»، والمركزية التي اعتمدتها الدول الحديثة في الوطن العربي، وحاجة هذه المجموعات إلى تنظيم يحل محل العشيرة الطائفية. . . .

- تبلور الوعي الاجتماعي والسياسي الناشيء عن تطور التعليم ومستوى المعيشة، الذي اضطلعت بدور تقدمي به الدول الاستقلالية الحديثة. إن هذين العنصرين كانا في أساس نمو الأحزاب خاصة الراديكالية منها، وهي نفسها العناصر التي ستعمل في اتجاه الحراك الثقافي، أي ستكون أساساً في عملية الانزياح التي مارسها المثقفون نحو «الأصولية»: ربما يفسر هذا الموضوع، إلى حد معنى الهزيمة الإيديولوجية للأحزاب الراديكالية ومعنى الانقسام والتفتت في داخلها[2].

من جهة أخرى، كان لهذه العناصر أثر بالغ في إعادة تركيب المشروع الأصولي. فالذاكرة الشعبية لا تزال حافلة بكل أنواع الصور التي يحملها التاريخ المروي والمكتوب للدولة الإسلامية وخصوصية هذه الدولة وعظمتها.

فالعلاقة بين الوحدة والتفتت تماماً كالعلاقة بين الداخل والخارج، هي علاقة آليات ونتاج[3] ويتم التعامل مع الآليات ضمن جدليات الوحدة والتفتيت، فالعوامل نفسها التي تنتج التفتيت تستنفر الوحدة، فاللعب على العوامل الداخلية في استنفار آليات التفتت مثلاً يوظف الواقع المتناقض والفساد ليولّد أيضاً بدائل تجد مرجعيتها في الذات والهوية، ويدعم القبول الواسع لهذه البدائل وجود خطر خارجي لا تستطيع السلطة القائمة مواجهته بنجاح.

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة أنظر: فؤاد إسحق الخوري: إمامة الشهيد وإمامة البطل، دار الريس، لندن، 1986، حيث يعتبر فؤاد الخوري أن هذا التيار وجد مكاناً له داخل الأقليات والطوائف في الوطن العربي، وأن هذه الطوائف والأقليات هي في الأساس مجموعات ريفية مهاجرة نحو المدن.

(2) أنظر: خيرالدين حسيب وآخرون: مستقبل الأمة العربية ـ «التحديات والتيارات»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، الفصل الأول.

(3) المصدر نفسه، الفصل الأول.

3 ـ الرؤى الثقافية الراهنة في الوطن العربي

بادىء ذي بدء، يمكن القول بأن هناك ارتباطاً واضحاً بين التقنيات الإجرائية وما يمكن رصده من رؤى فكرية للمجموعات المختلفة التي تنضوي تحت هذا التيار أو ذاك، لأن العودة إلى الخصوصية كمنهج للتمايز وعلاقة هذه الخصوصية بالعالمية هي التي ستحدد الموقف من الغرب، وتساعد في بلورة الاتجاه النظري للتيارات الثقافية، بناء على مفهومي السلب والإيجاب، والتفتيت والتجميع، نستطيع أن نرصد الحركة الثقافية الراهنة في تيارين رئيسين:

3 - 1 ـ التيار التقليدي: ونعني به المجموعة التركيبية التي تعتبر أن مفهوم الخصوصية أو الأصالة قائم على ثوابت في الدين والثقافة والتاريخ، وهي تتضمن آلية ذاتية تعيد إنتاج نفسها كلما بدا ذلك ضرورياً، زمانها أبدي، ونواتها تتحد مع المقدس وتبتدىء في دورات زمانية تجد مرتكزاتها في الحديث والسُّنّة[1]. إلا أن هذا المضمون قد تعدّل في واقعه التطبيقي؛ فلقد أظهرت الممارسة السياسية بشكل واضح خضوع هذه الخصوصية للهيمنة العالمية، أكان ذلك على مستوى المفاهيم حيث تأخذ هذه المفاهيم دلالات عصرية تتجاوز الخصوصية المطلقة، أم على مستوى التطبيق الاجتماعي حيث الاستعارة من الخارج والاعتماد عليه كانت ذات دلالة أكبر وأعظم[2].

هكذا تبدو الخصوصية في أساسها النظري هي المفهوم الأساسي الذي تتبلور حوله مجموعة من الإشكاليات التي تختصر تعددية وهامشية الفعل الثقافي لهذا

---

(1) أنظر: فهمي جدعان: **مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.

(2) وسيظهر ذلك واضحاً في الدعوة إلى الانغلاق على الذات والعودة إلى الخصوصية العربية تدريجياً وإلى القطع مع الغرب: وتتجلى هذه الدعوة في النقاش الذي حصل حول كتاب إدوارد سعيد «**الاستشراق**». لمزيد من التفاصيل: صادق جلال العظم في كتابه «**الاستشراق والاستشراق المعكوس**»، مصدر سابق، ورده على رضوان السيد، ووجيه كوثراني، مصدر مذكور سابقاً؛ أيضاً مهدي عامل في كتاب: **هل الشرق القلب والعقل الغرب**، دار الفارابي، بيروت، 1986؛ وكذلك سمير أمين في نقاشه المركزية الأوروبية. (أنظر: **أزمة المجتمع العربي، ما بعد الرأسمالية**، دار المستقبل العربي، القاهرة 1980). ربما كانت مجموعة المفاهيم التي يرتكز إليها المشروع السياسي للخميني خير دليل على ذلك.

التيـار في مواجهـة مفهوم التقـدم. فهذا التيـار، كما سنـرى، عاجـز عن إنتـاج تماسك نظري محدد الهوية. ففي مقابل الخـاص القومي هنـاك الخاص الـديني، والخاص الديني يتعدّى الخاص القـومي ويناقضـه، والخاص القـومي ينفك عن الخاص الديني ويصبح خصوصية من نوع آخـر، هي في نهاية التحليـل صياغـة لاتجاه التطور التاريخي، فيحاول المواءمة بين الأصالة باعتبارها الخـاص المتمركـز في الجغرافيا والتاريخ، وما بين المعاصرة التي ترمي إلى الانصياع للقوانين العامة والعالمية. وفي هذه النقطة الأخيرة، يحتل مفهوم السلطة السياسية والدولة موقعـاً مـركزيـاً في الاختلاف النـظري ما بـين هذه المجمـوعات (جمهـورية ـ خـلافة ـ ملك...).

3 - 2 ـ أمّـا التيار الآخـر، «التحـديثي»، فهـو الـذي يتمحـور حـول مفهـوم المعـاصرة، الـذي يعتـبر أن المعـاصرة تستلزم بـالضرورة الخـروج من الـذات والخصوصية المتزمتة نحو العالمية على قاعدة الانفتاح نحو الخارج.

ويستفيـد هذا التيـار من الـتراكم التـاريخي الـذي أسسـه التيـار الـراديكـالي الرسمي، والتيار القومي حول مجموعة من المفاهيم الأساسية التي تجد مـرجعيتها في عصر الأنـوار الأوروبي وتتخـذ من التقـدم الغـربي نمـوذجاً لهـا، غـير أن المجموعات التركيبية[1] وروافـد هذا التيـار تتباين في المنـاهج المستخـدمة، هـذه المنـاهج التي تنعكس في التـطبيقات السيـاسية وفي التحـالفـات المرحليـة لهـذه المجموعات.

ولا يمكن فهم المسـار التراجعي لهـذا التيـار إلا في عـلاقتـه بـالعـالميـة، لأن الانكسار كان يـترافق دائماً مـع انهزام النموذج، والـذي كان دائـماً يجد مـرتكزه الأساسي في النظريات العالمية.

هكـذا نستطيـع فهم الخط الانحـداري للمشروع القـومي، وأيضـاً المشروع المـاركسي وخط انحـداره، والمشروع الليـبرالي وخط انحـداره، لأن استثـارة الخصوصية تتم دائماً في لحظات الفشل والتراجع، أما الانتصـار والصعود فكـان

---

(1) سنحاول تفصيل الرؤى الثقافية للمجموعات التركيبية لكل من التيارين في الأقسام التالية.

يترافق مع سيادة القوانين العامة التي تسير في ركاب العالمية.

وليست العالمية هنا، أكان ذلك بالنسبة للتيار التقليدي أو التيار التحديثي، إلاّ العالمية الرأسمالية، هكذا يكتسب مفهوم الانفتاح بُعداً سياسياً محدداً؛ فهو بالتحديد إعادة الاعتبار للعالمية الرأسمالية، أي إعادة إنتاج الرأسمالية العالمية في الوطن العربي.

4 ـ محاولة في تحديد التيارات الفكرية

هل يقود كل ما سبق إلى تحديد التيارات الفكرية المختلفة التي تبحث في المشكلة؟

لا شك في أن الملاحظة التجريبية الوصفية تقودنا إلى تحديد إجرائي للإشكالية المركزية التي تتمحور حول ثنائية محددة، ظلت منذ عصر النهضة ولا تزال تشكّل محوراً لانقسام الرؤى التي كانت تعبيراً عن الاستقطاب الاجتماعي، الذي يصبح حاداً بقدر ما تفقد السلطة بمعناها الواسع قدرتها على التكيف مع مقتضيات التغيّر الاجتماعي، فالأصالة والمعاصرة، الذات والآخر، الأصيل والدخيل، أزمة الهوية، ليست سوى تجليات لأزمة التكيّف[1] الاجتماعي، الذي نتج عن فشل مشروع السلطة الوطنية[2] في الوطن العربي. فالاستقراء الوصفي للمفكرين الذين ينتمون إلى هذا التيار أو ذاك، يصبح ممكناً عندما ينزاح النقاش من الزاوية التاريخية التي ترتبط بالذات والهوية، نحو مستوى من النفاذ النقدي الذي يتركّز على هذا الخطاب وقدرته على التوفيق ما بين الرغبة في المعاصرة وما بين الأصالة، أي كشف الحجاب ما بين المروي والمكنون في الخطاب عينه، فسياسة الانفتاح التي تترافق مع تزايد الدعوة إلى الأصالة تشكّل مثلاً صادقاً على التناقض الحاصل ما بين المروي والمكنون، لأن سيادة الكمبرادورية التي هي ناتج ضمني لعهود الانفتاح تتم بعلاقة طردية مع فقدان

---

(1) حول هذه النقطة يراجع سمير أمين في مقابلته مع مجلة الوحدة العربية ـ العدد 47/46 السنة 1990.

(2) سمير أمين: «نقد الدولة الوطنية»، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992.

الخصوصيات. وستتيح المتابعة النقدية لهذه التيارات ملاحقة الرؤية الثقافية وخصوصياتها المرحلية دون الوقوع في الامتثال النقدي الذي يحاول الخطاب التقليدي اعتماده وتعميمه.

هل يؤدي ذلك إلى إجابات جديدة؟

إن المتابعة النقدية لهذه التيارات ستتيح أمرين متناقضين ومترابطين:

الأول، هو هيمنة النظرة الثقافية التي تعتبر مفهوم الخصوصية مفهوماً مركزياً يقوم على ثبات العناصر التي تتعدّى مراحل التطور التاريخي فيصبح الأمر محسوماً، ثبات الدين، ثبات في الثقافة.

والثاني، هو «الانحراف الثقافوي»، كما يقول سمير أمين، وهو سيادة مسلّمة مزعومة تدّعي أن هناك عناصر ثقافية ثابتة تمثّل نواة صلبة في المجتمع لدرجة أنها تتحكم في مصائر التطور، فهي التي تفتح احتمالات وتستبق احتمالات أخرى؛ ولا يخرج هذا الموقف، عن مبدأ القبول والرفض الذي حكم اتجاهات النهضة منذ بدايات القرن التاسع عشر، فهو من جهة قبول المركزية الأوروبية أي انقسام العالم كما عممته المركزية الأوروبية والفكر الاستشراقي الرأسمالي، أي الشرق الروحاني والغرب العقلاني. وبالتالي رفض الغرب باعتباره جزءاً من العالمية وليس رفض العالمية كلها، أي الانصياغ للتشويه الثقافي الذي ينتج التفوق الغربي والتقوقع داخل نسيج الشرنقة الروحانية. إن المعضل ما بين الخصوصية والعالمية هو الذي سيحدد الإجابات، على أن الردّ الحقيقي يبقى، كما سنرى لاحقاً، رهناً بتطور المضمون النظري للتيارات الثقافية السائدة الذي سيتأثر بكل المحمول التاريخي من جهة، ومن جهة أخرى، بما طرأ من تحول اجتماعي كان إلى حد كبير صدى للتحولات الاقتصادية والاجتماعية العالمية والمحلية.

القسم الثاني

التيار التحديثي



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

I ـ الأسس الإبستيمولوجية

1 ـ نسميه تحديثياً تجنباً لاستخدام كلمة راديكالي، لأنه يضم بين صفوفه الليبراليين الذين كانوا إلى عهد قريب في عداء كبير للراديكالية بما تتضمنه من معانٍ يسارية تؤمن بالتغيير عن طريق الثورة، بينما يؤمن الليبراليون الكلاسيكيون بنظرية «اللحاق» التي تجد جذورها في النظريات الرأسمالية حول التطور التدريجي ضمن أفق التطور الرأسمالي، كما أن القوميين يعتبرون ضمن التيار، وهم بدورهم يرفضون صفة الراديكالية باعتبار الراديكالية ظلت لصيقة بالفكر الماركسي ومتفرعاته، ولكن ما يجمع بين هؤلاء، بالإضافة إلى الأهداف، مجموعة الأساليب والمناهج التي تتركز في الغرب، باعتبار أن معيار التقدم كان وظل قائماً في هذا الغرب دون التفريق ما بين الغرب الرأسمالي أو الغرب الشيوعي.

وتبقى المجموعة التركيبية الأخرى التي كانت إحدى ثوابت هذا التيار الرئيسة على امتداد الثلاثين عاماً الماضية، وهي التي انتمت بشكل أو بآخر إلى الماركسية، أكان ذلك على مستوى التقنيات المنهجية أم في مستويات النظر، وقد رفدت هذه المجموعة التيار التحديثي بشكل رئيسي في الستينات حيث تركت بصماتها على توجهات هذا التيار، كما أنها أثّرت تأثيراً كبيراً في مناهج البحث

ومستويات التحليل عند أكثر مجموعاته تطرفاً نحو اليمين، أي الليبراليين والقوميين.

وإذا كانت هذه المجموعة كما غيرها من مجموعات هذا التيار ليست متّسقة ولا تتمتع بتماسك داخلي يؤهلها للسيطرة، إلاّ أنها وتبعاً للقراءة اللاحقة التي سنوردها عن الكتّاب والباحثين الذين يمثلونها[1]، تميزت عن غيرها بكونها حافظت على قضيتين رئيستين: أولاهما، رؤيتها لمسألة المعاصرة والتحديث، واعتبار هذا الموضوع لا ينضوي تحت لواء الخصوصية فقط، بل إنه يخضع بالضرورة لبعد آخر هو منه كالجزيرة في بحر كبير، أي البعد العالمي، وذلك في مستويات التطور الاقتصادي من جهة أولى وفي المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية المتأتية منها.

والقضية الثانية هي الاعتقاد الراسخ بأن الماركسية لا تزال هي المنهج الصالح لتحليل المجتمعات، ولا تزال تقدّم بديلاً مؤاتياً لمسألة التخلف البنيوي للمجتمعات السابقة على الرأسمالية، كما أنها تقدّم الحل لمستويات التناقض في المجتمعات الرأسمالية الحديثة. ولا ترتبط تسمية هذا التيار بتحديدات نظرية لمفهوم الحداثة، بل هي أيضاً ناتج الأهداف المعلنة للمجموعات التركيبية لهذا التيار، أي لزاوية الرؤية التي تنظر منها هذه المجموعات لمسائل التغيير والتقدم، على أن ذلك لا يطال بالطبع مناهج البحث والتقنيات المستخدمة من قبل هذه المجموعات، لأن المناهج والتقنيات ترتبط ارتباطاً مباشراً بالمرجعية النظرية، والتي تتجلى بوضوح في الاختيارات السياسية لهذه المجموعات.

ونكتفي الآن بالإشارة إلى أن هذا التقسيم الإجرائي الذي يلحق مجموعة ما بهذا التيار أو ذاك، يعتمد بالدرجة الأولى على مراقبة الاتجاه العام الذي يحكم مسار تطور الرؤية النظرية لدى هذا أو ذاك: وهذا الشرط يجعل من هذا التيار تركيباً مرحلياً لاتجاهات اليسار محكوم بشرطين اثنين: الأول، الظروف التاريخية الراهنة بما تتضمنه من تغيّرات بنيوية لحقت بالبنى الاجتماعية العربية ما بعد السبعينات، بخاصة التمدّد الواسع للفئات الوسطى، والذي أرست دعائمه

(1) أدونيس ـ عبدالله العروي ـ سمير أمين ـ مهدي عامل...

مؤسسات الدولة الحديثة. والثاني، يرتبط بمدى تطور منظومات الأفكار المرجعية لهذه المجموعات على المستوى الحالي.

إن هذين الشرطين، في ترابطهما الجدلي، قد ساهما في تعديل الرؤى الثقافية في الوطن العربي. فالظروف التاريخية التي ساهمت في تفتيت المشروع القومي، هي نفسها التي ساعدت في خلخلة البنى الاجتماعية والفكرية على امتداد الساحة العربية. فهزيمة حزيران 1967، كرّست الاختراقات العديدة في جسد المشروع القومي الذي حملت لواءه الأحزاب القومية منذ الخمسينات، وأدّت هذه الاختراقات إلى تمزيق الأوهام المتعدّدة حول مسألة الاستقلال الاقتصادي الموازي، وأعادت خلط الأوراق من جديد داخل التيارات السياسية كتعبير عن الهزة العنيفة التي ضربت البنى الاجتماعية على مستوياتها كافة. فكانت الأسئلة الكثيرة حول الهزيمة، أسبابها ونتائجها، مدخلاً لإعادة النظر الفعلية عند الأحزاب كافة، كما طفت على السطح دعوات السلفية التي وجدت تعبيراتها في حركات الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، ودعوات أقصى اليسار، وحيث سادت الشعارات الشعبوية التي تدعو إلى الكفاح المسلح وحرب التحرير الشاملة، ووجدت تعبيراتها أيضاً في الانشقاقات والانقسامات داخل الأحزاب وفي صفوف التيار الراديكالي، وبدت التغيّرات في مستوى القيادة السياسية للأنظمة العربية وكأنها استجابة فعلية لهذه الدعوات وفي علاقة عضوية مع الحدث/ الهزيمة: تغيير القيادة السياسية في سوريا، في العراق، في ليبيا، في مصر نفسها بعد عبدالناصر. أما إعادة النظر التي تمّت في مستوى الخطاب فلم تكن باتجاه تثبيت التيار الراديكالي، وإنما كانت رجعاً للهزيمة. فقد ترافقت مع الهجوم الذي قادته قوى اليمين المحافظ والمعتدل باتجاه إعادة الاعتبار للخصوصية والواقعية السياسية، التي تسمح بترتيب التراجعات في المستويات الاقتصادية والسياسية، ولا يفهم التراجع هذا إلاّ في علاقته بالخطاب القومي الراديكالي والسياسي والاجتماعي والثقافي.

وهكذا لم يستطع التيار القومي الراديكالي، الذي فرض هيمنته منذ الخمسينات والذي اعتبر مسؤولاً عن الهزيمة، الاحتفاظ بتماسكه الداخلي فبرزت الانشقاقات داخل صفوفه، وكانت هذه الانشقاقات تعبيراً عملياً عن المشكلات

النظرية التي كان هذا التيار يحاول إخفاءها عبر شعارات إيديولوجية شعبوية تضع الذات في مواجهة الآخر على الدوام.

أمّا على مستوى الرؤى الثقافية، فقد شكّلت «الإزاحة الثقافية» منهجاً للمفكرين المنتمين إلى هذا التيار، وبدت الحركة في الاتجاهات المتناقضة سلوكاً معلناً تبرره التراجعات والانهزامات المتكررة، التي لحقت بالمشروع الراديكالي التغييري في الوطن العربي.

وليست السلبية التي نعتْنا بها بهذا التيار في مقدمتنا، سوى وصف لحركة التراجع عن الفعل التي مارسها هذا التيار في مستوى خياراته كلها، النظرية منها والسياسية، ويتجلى هذا التخلي عن الفعل،برأينا، في مستويين:

الأول، مستوى الخطاب، أي مستويات التحليل النظرية التي أعادت ترتيب أولوياتها تبعاً للحظة التاريخية في بعدها السياسي بما تعنيه من فشل أو نجاح.

هكذا برزت دعوات أسلمة الخطاب القومي عن طريق دمج القومية بالإسلام وعدم الفصل بينهما، كما برزت أيضاً دعوات تدعو إلى يسارية متطرفة في العمل الشعبوي وفي إنهاء الانتقائية النخبوية المسيطرة.

أما المستوى الثاني، فهو مستوى الانتماء، فلقد أدت «الإزاحة الثقافية» الناتجة عن المستوى الأول، أي مستوى التحليل النظري، إلى إزاحة سياسية وتثبيت مسألة التجميع حول الخطاب الهوية الذي سمح بإعادة الاعتبار للتيار السلفي، وبالتالي ساهم في إعادة تجميع وتركيب مجموعات هذا التيار.

هكذا نستطيع أن نقيم موازاة سببية بين لحظات تاريخية حاسمة في الوطن العربي (67، 75، 78، 82. . .) وما بين إعادة ترتيب الرؤى الثقافية الراهنة في الوطن العربي. إن ذلك يتيح لنا أن نقرأ الخطاب بعلاقته في التطور التاريخي، باعتبار أن هذه المحطات ليست سوى تكثيف لتطور الظروف والشروط التاريخية التي تنتج هذه اللحظات، ونستطيع انطلاقاً من ذلك أن نقرأ زمنياً هذا الخطاب. أمّا الملاحظة النقدية فسنتركها للتقييم النهائي معتبرين أن مهمتنا في هذا القسم من الدراسة هي رصد هذا التغيّر، الذي لحق بالخطاب النظري في

موازاة التغيرات السياسية التي أنتجتها ظروف التطور التاريخي المحلي والعالمي.

2 ـ ولا يمكن لهذا التصنيف أن يستقيم، وأن يكون لهـذا البحث من جدوى إذا عزلنا الظروف التاريخية المحلية عن التطورات التي شهدتها الساحة العالمية ما بعد السبعينات، ابتـداءً من أزمات الـطاقة والنـظام النقدي العـالمي، إلى التغيّر الظاهر في الاستراتيجية الإمبريالية العالمية. كما أن التغيّر النوعي الـذي خضعت لـه الاتجاهات اليساريـة في العالم، ومـا رافق ذلـك من إعـادة تقـويم أسـاسيـة لمستويات التحليل في أبعادها المحلية والعالمية وما نتج عنها من إزاحات أسـاسية في مستويات التحالفات الأممية، وانزلاق اليسـار الأوروبي نحو الخصـوصية التي تجلت في الممارسة العمليـة تجاه العـالم الثالث بعـد السبعينات، أدّت إلى تـدعيم منحى الخصوصية لدى الاتجاهات المتطرفـة في الوطن العـربي، الذي صعّـد من خـطاب الهويـة باتجـاه رفض الآخر المتمثـل في الغرب دون تمييـز في جسد هـذا الغرب أو توجهاته النظرية.

انـطلاقاً من هـذا الفهم، نستطيـع أن نـورد تصنيفـاً مبـدئيـاً للمجمـوعـات التركيبية للتيار التحديثي.

أ ـ المجموعة الأولى، وهم الليبراليون الـذين حافـظوا على نقـائهم النظري، فاستمروا يعتبرون أن التغيّر رهن «باللحاق» بالغرب، ولكن هذا الغرب بالنسبة إليهم هـو الغرب في صـورته المجـرّدة، ويجد هؤلاء، كـما أسلفنا سـابقـاً، مـرجعيّتهم في مبادىء «فلسفة الأنوار». ولكننا لن نتحدث عن هذه المجموعة نظراً لانعدام أثـرها في الحيـاة الفكريـة العربيـة في الـوقت الـراهن، وإن كـانت قـد رفـدت بأفكارها التيارات الأخرى القومية على وجـه الخصوص، وسنتـوقف عند الـذين اعتبروا أنفسهم امتداداً لليبرالية الكـلاسيكية مـع إضفاء نكهـة الخصوصيـة على كتاباتهم، وقد عبّر هؤلاء عن انتمائهم إلى التيار الليبرالي عن طريق السلب، أي عبر رفضهم للماركسية باعتبارها ابتعاداً وانقطاعاً عن التـاريخ الثقـافي المحلي من جهة، ورفضهم للسلفية الدينية بمعناها المحافظ الرجعي من جهة أخرى.

هكذا يبدو أدونيس أحد رواد هذه المدرسة، لأنـه أقام لنفسـه هيكلاً خـاصاً

مدعياً «حيادية» موهومة، على حد قول مهدي عامل[1]، ما بين التيارات المتناقضة التي سادت الساحة الثقافية ما بعد السبعينات، وسنرى أن هذه الحيادية مارست الإزاحة الثقافية في علاقة عضوية بالمحطات التاريخية الرئيسية.

ويكثر الكتاب المتنسبون إلى هذه المجموعة، الذين «تخلوا» بشكل أو بآخر عن معتقداتهم الماركسية والقومية نحو موقف وسط يمارس النقد المزدوج لطرفي التناقض أو طرفي النزاع إذا صح التعبير، السلفيون من جهة، والماركسيون أو المتغرِّبون من جهة أخرى، وتتدرج أسماء كثيرة، ربما كان عبدالله العروي ممثلاً لها في كتاباته التي تجلّت فيها الانكسارات التاريخية، وأسئلة الهزيمة.

ب ـ أما **المجموعة الثانية**، فهي المرتبطة بشكل أو بآخر بالتيار القومي، وكانت تقدم نفسها باعتبارها التجلي الأمثل لمستويات التناقض ما بين العقل والنقل، أو ما بين الأصالة باعتبارها تعبيراً عن الهوية والخصوصية الثقافية التاريخية التي ترتكز إلى الدين الإسلامي، وما بين الحضارة الوافدة أو المعاصرة والتي تمثلها قيم الغرب بشقيه الرأسمالي والماركسي، وقد استوحت هذه المجموعة في تطورها النظري، مرجعيات نظرية مختلفة تبعاً للتطورات السياسية، فسيطر الفهم البرجوازي لمعاني القومية وتحديداتها النظرية (الحصري ـ البعث في بداياته)، ثم تجذّر هذا الفهم مع التأثيرات التي أحدثها الفكر الماركسي في هذه المجموعات (الناصرية ـ البعث). وإذا كانت الناصرية تتويجاً لمرحلة التطور الراديكالي للتيار القومي، فإن انقسامات حزب البعث الحادة ما بعد السبعينات مثّلت التجلّي الواضح للانكفاء الذي أصاب المشروع القومي الراديكالي.

أمّا المفكّرون الذين كانوا يسيرون بمحاذاة هذه الأحزاب، وعلى يمينها القوميون الإسلاميون (حسن حنفي)، أو على يسارها القوميون الماركسيون (أنور عبدالملك)، فقد انكفأوا نحو مواقع محلية وتموضعوا في الجغرافيا الطبيعية بعيداً عن الهموم الأساسية التي تضمنتها القضية الثورية.

ج ـ **المجموعة الثالثة**، وهي التي يمثلها التيار الماركسي، هذه المجموعة هي

---

(1) أنظر: مهدي عامل في: **نقد الفكر اليومي** ، دار الفارابي، بيروت، 1989، حيث يوجه نقداً لاذعاً إلى المفكرين المتمين لهذا التيار.

التي وقع عليها فعل الانهزام، لأن هيمنة أنماط التحليل الماركسي التي غلب عليها التبسيط الشكلي، والتي سادت مع سيادة الفكر القومي وتشعباته الكثيرة، تعرّضت لهزة عنيفة نتيجة للهزائم السياسية المتكررة. وقد انعكست هذه الهزائم على مستوى الفكر، وتجلّت في موجة من التساؤلات حول مدى إخفاق هذا الفكر، وقصوره عن استيعاب التحولات السياسية المتلاحقة في الوطن العربي، ولم ينجُ هذا التيار من إعادة طرح مسألة الهوية، والتساؤل حول مفهوم الخصوصية، ونتج عن ذلك نشوء اتجاهات عديدة داخل هذا التيار ما لبثت أن انفكت عنه نحو مواقع سابقة على هذا الفكر (أنور عبدالملك)، أو مواقع موازية له (محمد عابد الجابري) ولكن ثوابت التيار الأساسية (أي المفكرون الشيوعيون)، الذين حافظوا على نقائهم النظري فكانت كتاباتهم تجلياً للمراحل التاريخية من حيث كونها تضمنت الأسئلة الأساسية التي واكبت المحطات التاريخية الرئيسية كما أسلفنا (مهدي عامل)، دون أن يؤدي ذلك إلى التخلي عن الإيمان بأن الماركسية لا تزال المنهج الصالح لتحليل المجتمعات، وإن كانت أعادت إلى الواجهة من جديد مسألة الخصوصية لا باعتبارها مفهوماً نظرياً يقابل العمومي ويناقضه، بل باعتبارها بُعداً رئيسياً لمستويات التحليل الاجتماعي (سمير أمين).

إننا إذ نلتزم بهذا التقسيم الإجرائي، الذي يبدو متعسّفاً بعض الشيء، نعتبر أن الرؤى الثقافية الراهنة تعبّر عن الاستقطاب الاجتماعي، الذي يصبح حاداً بقدر ما تفقد السلطة بمعناها الواسع قدرتها على التكيّف مع معطيات التغيّر الاجتماعي.

فالأصالة والمعاصرة، والذات والآخر، والأصيل والدخيل وأزمة الهوية، ليست سوى تجليات لأزمة التكيّف الاجتماعي، الذي نتج عن فشل مشروع السلطة الوطنية في الوطن العربي، كما يقول سمير أمين.

إن هذا التقسيم إذ يحدد معالم الصورة التي يبدو عليها التيار التحديثي، يتيح لنا المتابعة النقدية لهذه التيارات وملاحقة الرؤى الثقافية وخصوصياتها المحلية، فالقراءة المتتابعة للمفكرين الذين ينتمون إلى هذا التيار أو ذاك، تتيح إزاحة

النقاش من الزاوية التاريخية المرتبطة بالذات والهوية، نحو مستوى من النفاد النقدي يتركّز على بنية الخطاب وقدرته على التوفيق ما بين الرغبة في المعاصرة والتحديث وما بين الأصالة، أي كشف الحجاب ما بين المروي والمكنون في الخطاب نفسه وإزاحة اللثام عن الضمني، باعتباره هو الأساس النظري للخطاب في ظل التعسف والقمع وتقييد الحريات.

وقبل أن نبدأ نقاشنا لهذا التيار نود أن نؤكد على مسألتين:

1 ـ إننا لا نعتمد تحليل المحتوى بمعنى قراءة النصوص وتفسيرها على ضوء نظرية مقترحة، بل سنحاول تقديمها في علاقة موضوعية مع اللحظات التاريخية، أي علاقتها بالوقائع الفعلية على أرض الواقع.

2 ـ إن النصوص المختارة بما هي تعبير عن رؤية الكاتب النظرية، لا تختصر موقف الكاتب في هذه اللحظة التاريخية فقط، بل تتضمن إلى حد كبير مواقف هذه المجموعة أو تلك من الحدث التاريخي، باعتبار أن هذه النصوص هي تجليات نظرية لما تحتضنه القوى الاجتماعية الفعلية من آراء ومواقف. ولا نتبنّى هنا نظرية التهميش الثقافي التي تعلق عليها مآزق الثقافة، فالاختيار كان إلى حد كبير مسيَّجاً بقدرة الكاتب أو الباحث على تمثيل القوى الاجتماعية الفعلية في المجتمع، ولا يغيب عن الذهن إدراكنا لصعوبة التقسيم، فلا يمكن للنصوص المقترحة أو للكتّاب الممثلين، أن يختصروا أو يمثلوا العلاقات المختلفة والكثيفة، داخل المجموعة الواحدة، ولكننا ندّعي أن قياس الأدنى على الأعلى هو قياس مقبول وممكن لتحقيق تصنيف إجرائي يسهّل عملية الفرز ويساعد على تركيب عناصر الصورة الأولى. ولا بد من التذكير هنا أن هذه الدراسة تستهدف رصد الرؤى الثقافية في الوطن العربي ما بعد السبعينات، لذلك فإن النصوص الممثلة ستكون في علاقة بالمحطات التاريخية، التي ابتدأت مع بداية الستينات إلى ما بعد هزيمة حزيران 1967، مروراً بالاجتياح الإسرائيلي 1982 وحتى الآن، وذلك باعتبار أن التاريخ الأول حدد معالم الانكسار للمشروع التحديثي، الذي سيطر منذ الاستقلال السياسي، وما سيتبع ذلك من

تفتيت لهذا المشروع ولرؤيته النظرية كما أسلفنا. كما أن عام 1982 مثّل قمة الاندفاع للمشروع المعاكس وهو المشروع التقليدي، وما تبع ذلك من صعود للفكر الأصولي وتبدد الرؤية النظرية التي سادت الفكر العربي المعاصر في الستينات. بالطبع، إن هذا التحليل أي ثنائية الانكسار/ والاندفاع، التفتيت/ والتركيب لا تتم إلاّ في علاقتها بالتطورات العالمية التي دعّمت الاتجاهات اليمينية في الوطن العربي.

3 ـ كيف تبلورت الرؤيا النظرية الحالية لهذا التيار؟ عودة إلى التاريخ.

3 - 1 ـ لم تكن سنوات الستينات عادية بالنسبة إلى الوطن العربي لا في مستوى الفعل السياسي، الذي شهد الانعطاف الكبير للخطاب السياسي العربي نحو اليسار، ولا في مستوى النص الثقافي حيث تجلّت في هذه النصوص دعوات العلمانية والليبرالية بأشكالها المختلفة، وكانت الدعوة إلى التحديث في اللغة والفكر والمناهج، مرافقة لكل دعوات التنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية.

وفي ظل هذا المناخ الناهض في الفكر والسياسة والمنفتح على أفكار الغرب رأسمالية كانت أم اشتراكية، وفي ظل هيمنة سياسية لمشروع التغيير والتحديث، نمت وترعرعت دعوات الحداثة مستفيدة من تراث عميق الجذور يمتد في كتابات الطهطاوي، وشبلي الشميل، وفرح أنطون، كما أنه يستند إلى مشروع سياسي تحديثي، أسس له نظرياً وفكرياً الأدباء والمفكرون أمثال علي عبدالرازق، وطه حسين، وسلامة موسى، ولطفي السيد، وساطع الحصري، ونجيب محفوظ وغيرهم.

هكذا ستحمل النصوص الثقافية سمات المرحلة وستكون الحداثة والتحديث هي الأكثر سطوعاً بين القضايا الفكرية التي ناقشها المفكرون. أما خطط التنمية ومشاريع الإصلاح الزراعي، والتصنيع وتعميم التعليم، وتوسيع نشاطات الجامعات الوطنية واتساع القاعدة الطلابية والعمالية وقضايا تحرير المرأة ودفعها إلى العمل، كل ذلك كان يتقاطع مع تغيّرات جذرية في طبيعة القوى الاجتماعية الفاعلة، ويعمل بالتالي على تنمية ثقافة الحداثة في داخل البنيان المجتمعي العربي.

3 - 2 ـ ولم تكن هزيمة 1967 أيضاً هزيمة عادية، فقد أدت النتائج السياسية التي ترتبت عليها إلى اختراق المشروع القومي التحديثي في عدة مستويات: في المستوى الإيديولوجي، حيث بدّدت النتائج العسكرية كل الأوهام التي نسجتها هذه الإيديولوجيا حول مشروعها السياسي، فانكشفت أمام الجماهير عارية إلا من أخطائها، وبدت النجاحات القليلة في بعض الميادين دون وزن يذكر أمام الانكسار الهائل للقوى العسكرية والسياسية، ولم تنفع الكارسيما الشخصية لجمال عبدالناصر في تغطية مساحات الفشل الواسعة، والتي أحالت المشروع السياسي إلى ركام وجعلت الانهزام الإيديولوجي يتجاوز ويتخطى حدود الانهزام العسكري الفعلي.

أمّا في المستوى الاجتماعي والاقتصادي، فقد برزت إلى العلن طبقة التجار والمقاولين الكومبرادور (الطبقة الجديدة)[1] التي نمت في داخل التغيّرات الاشتراكية المزعومة لسنوات الستين، وظهرت العلاقة العضوية ما بين الفشل في إنجاز التغيّرات المطلوبة في الهيكل الاجتماعي وما بين الفشل في إنجاز خطط التنمية الاقتصادية، وأدى هذا الفشل إلى تصاعد حدة الاستقطاب الاجتماعي، وإلى تدهور الطبقة الوسطى وانكماش حجمها داخل البنيان المجتمعي العربي. على أن هذا الانكماش لم يكن عملاً جانبياً، إذ إنه كان نتيجة حتمية لسياسة الانفتاح التي أعادت ترتيب وتركيب البنى الاجتماعية تدريجياً، وبدت العلاقة العضوية ما بين الغلو في ما سمي بسياسة الانفتاح، أي التحول الكومبرادوري والاندماج في النظام العالمي، وما بين انهيار الطبقة الوسطى، مؤشراً على انكماش المشروع التحديثي وتراجعه، فالعلاقة ما بين المشروع التحديثي وما بين الطبقة الوسطى هي علاقة جدلية، فلقد شكّلت هذه الطبقة تاريخياً الحامل الاجتماعي للمشروع التحديثي الغربي، أما استقرار الدولة القومية فقد كان ولا يزال مرهوناً باستقرار هذه الطبقة وازدياد حجمها ونفوذها، هذه الملاحظة تنطبق على التاريخ الغربي وكذلك على الوطن العربي، حيث تبدو العلاقة ما بين النهوض القومي وازدياد حجم الطبقة الوسطى علاقة طردية، على أن الحديث عن انكماش الطبقة الوسطى لا يجعلها سبباً للهزيمة وإنما تجلياً لها، باعتبارها

(1) عادل غنيم: «الطبقة الجديدة»، مجلة الطليعة العربية. العدد 2، 1968.

الموقع الأكثر تأثراً بالمؤثرات الإيديولوجية المختلفة والأكثر استعداداً للقبول أو الرفض، وهذا الاستعداد للقبول أو الرفض هو الذي سيؤدي إلى الإزاحة الثقافية كنتيجة لإعادة ترتيب القوى الاجتماعية حول الرؤى الثقافية، التي أنتجتها التغيرات البنيوية ما بعد السبعينات.

3 - 3 ـ وإذا كان الرفض هو الشكل الأولي الذي نتج عن الهزيمة، فإن هذا الرفض ابتدأ تدريجياً يأخذ شكله المنهجي في المستوى الثقافي، ابتداء من السبعينات، متخذاً من النقد سلاحاً للمواجهة. وكان هذا النقد في علاقته بالذاتي والموضوعي يتمظهر في مستويين: **الأول**، مستوى الخطاب أو النص الثقافي، وفي هذا المستوى تصبح الذات القومية أو الذات التاريخية هي موضوع النقد في علاقاتها الداخلية، حيث يحتل كلّ من التاريخ والتراث موقعاً مميزاً في هذا النقد، وفي علاقاتها الخارجية وموقف الآخر منها. وفي هذا المجال بدت الليبرالية، وبما هي دعوة واضحة للتحديث على النموذج الغربي، تستعجل المراجعة الإيديولوجية، وتدفع باتجاه التراجع عن الفعل لصالح خصوصية مبهمة المعالم، كانت النتيجة المباشرة لتأثيرات الأحداث التاريخية التي عصفت بالفكر العربي من بداية الثمانينات.

أمّا المستوى **الثاني**، الذي انصبّ عليه النقد فقد كان مستوى الانتماء، وبدت العودة إلى التاريخ واستحضار التراث جزءاً من العملية الفكرية للمثقفين التحديثيين، ووسيلة لإثبات الذات الخصوصية في مواجهة الاندفاع الهائل للمشروع الإمبريالي، الذي أعاد ترتيب أولوياته السياسية في الساحة العالمية؛ ولم يكن هذا الانتماء موقفاً فكرياً فقط، بل كان يرتكز إلى تغيّرات بنيوية داخل المجتمعات العربية، أرستها الهزيمة الكاملة للمشروع القومي في سنة 1967، ودعمتها التعديلات النظرية في اتجاهات اليسار العالمي وخفوت دعوات الأممية والعالم ثالثية، التي سادت سنوات الستينات من هذا القرن.

لقد أدّت التطورات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي وفي العالم إلى تفكيك الخطاب التحديثي النظري الذي ساد السبعينات، والذي اتخذ من مفاهيم الحداثة على النمط الغربي عنواناً لكل دعواته وأبحاثه. كما أن هذه

التطورات نفسها هي التي ساعدت على تركيب خطاب آخر للحداثة أيضاً، لا يلغي الحركة باتجاه الغرب، ولكنه يعدّل في نص الخطاب وفي إسناداته التاريخية، متخذاً من الخاص الثقافي سلاحاً دفاعياً تجاه الآخر المتمثّل في الغرب، ولكن هذه الخصوصية الثقافية لم تؤخذ بحقيقتها التاريخية من حيث كونها تخضع لقوانين التطوّر العام، بل باعتبارها جوهراً ثابتاً غير قابل للتعديل أو التبديل أو التغيّر.

تلك هي الاتجاهات العامة التي تحكم الرؤيا الثقافية للتيار التحديثي المعاصر. ونستطيع أن نوجز هذه الاتجاهات في موضوعين: رفض للسلفية، وهنا يأخذ النقد الذاتي بعده النظري، ورفض للتغريب وعلى وجه الخصوص رفض للماركسية في أغلب الأحيان، وهذا يدخل النقد في مستواه العملي أي نقد مستويات النمذجة والتطبيق. ولقد تداخل في نصوص المثقفين المنتمين إلى هذا التيار هذان الموضوعان، أي نقد الذات ونقد الآخر ولكن ضمن حركة تحتفظ للغرب بموقعه المميز كمعيار للحداثة، أمّا التمايز بين المجموعات التركيبية لهذا التيار، فهو يقع في مستويات التحليل. ونتيجة لهذه التحليلات بدأت المجموعات تقترب أو تبتعد من خطاب الهوية، الذي أصبح حاضراً وفاعلاً بفضل اندفاع المشروع الأصولي بعد الثمانينات، والذي صعّد من وتيرة خطاب الهوية باتجاه الرفض التام للآخر والانغلاق على الذات.

ما هي مستويات التحليل لهذه المجموعات؟ وكيف تجلت صورة الذات وصورة الآخر في النصوص الثقافية لهذا التيار؟ وأخيراً، كيف انعكس الفعل التاريخي في النص الثقافي؟ وما هي الخيارات المستقبلية بالنسبة إلى هذا التيار؟ تلك هي الأسئلة.

II ـ الليبراليون

1 ـ عودة إلى النصوص:

لا يستقيم الحديث عن الليبرالية دون الكلام على الحداثة، فهو مرتبط بها

ارتباط الحداثة بالعقلانية[1]، كما أن العقلانية شرط للحداثة، كذلك فإن الحداثة شرط لليبرالية، ولا يعني ذلك أسبقية في الزمن التاريخي، فالتزامن الجدلي بين الحداثة والليبرالية تبدّى في سياق منطقي يجد مرجعيته النظرية في تفتّح الزمن الفلسفي في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر: فمنذ ديكارت أصبح المفكّرون يعتقدون بإمكانية العقل الكلي وقدرته أن يتحول معياراً للحياة الاجتماعية، وأمّا الحيِّز الذي أفرد للعقل، آنذاك، فقد برزت تجلياته العملية في الثورة العلمية، ولكن ذلك لم يؤدِّ إلى إعطاء الحداثة مضمونها الاجتماعي، لأن الحداثة هي أكثر من ذلك كما يقول هابرماس[2]؛ فهي «إقحام الثورة في الحياة الشخصية والاجتماعية». وهكذا لم تأخذ الحداثة مضمونها الحضاري والإنساني إلّا في القرن التاسع عشر، حيث اقتحمت آثار الثورة الفرنسية أبعاد الإنسان وشكّلت مضمون العلاقة ما بينه وما بين الطبيعة والمجتمع.

وإذا كانت الثورة الفرنسية قد شكلت تاريخاً أساسياً للفصل ما بين الأزمنة الحديثة والقديمة في أوروبا، فذلك لأن الأفكار التي صاغتها هذه الثورة في الحرية والعدالة والمساواة كانت بمثابة التحوّل النوعي للأحداث في أوروبا، بدءاً من الثورة العلمية واكتشاف غاليلو، إلى الإصلاح الديني وارتباط ذلك بنشوء وتطور النظام الرأسمالي بما يعنيه ذلك من تطور للقوى المنتجة، وتركّز في السلطات السياسية والاعتراف بالأبعاد المتعددة للشخصية الإنسانية. هذه الأفكار هي جوهر الفكر الليبرالي الذي اخترق فضاء العالم الفكري والإيديولوجي بأكمله. وعندما كتب رفاعة الطهطاوي في النصف الأول من القرن التاسع عشر: «أن أمة ما تتكوّن على قاعدة الفكر والحرية والوحدة»، فإن هذا الكلام لم يُشِرْ فقط إلى صياغة ملموسة للأفكار الليبرالية التي اخترقت مجالنا العربي مع أول سفينة عبرت البحر المتوسط إلى بلادنا، بل كان يؤكد، إضافة إلى ذلك، على أهمية استدراك الزمن واللحاق بركب الحداثة، الذي بدأت بواكيره تتمظهر في إضفاء البُعد الإنساني على الحياة الاجتماعية.

---

(1) Max Weber: **L'éthique Protestante et l'esprit du capitalisme**, Paris, plon, 1967.

(2) HABERMAS: **Discours sur la modernité**. Paris. Gallimard, 1984.

كان الطهطاوي ومن معه يحاولون عبر هذه الأفكار تجاوز الشعور الدوني الذي كان يرسيه الواقع العربي المتخلّف، فيؤكدون أن التقدم هو الطابع الجوهري لحركة التاريخ، وأن التقدم لا يقوم على تبرير التخلّف عن طريق اصطناع مواجهة ما بين «الأنا» و«الآخر» كما كانت تريد وتتمنّى السلفية، بل بصياغة بديل فكري يناسب التطور الاجتماعي الذي أرساه مشروع محمد علي. هذه الأفكار شكّلت الأساس النظري لفكر النهضة العربية، وعلى هذه الأرضية توالت مساهمات النهضويين أمثال فرح أنطون، وجرجي زيدان، وشبلي الشميل، وعلي عبدالرازق، وطه حسين وغيرهم، وقد تركّزت أفكارهم حول سؤالين أساسيين:

الأول، يتمحور حول السبيل الممكن للدخول في الأزمنة الحديثة مع ما يحمل ذلك من اعتراف ضمني بواقع المجتمع العربي المتخلّف؛ والثاني، هو البحث عن سبيل ممكن لجعل العلاقة بين الذات الخصوصية والآخر المختلف علاقة إيجابية. وكان الوعي بالفارق الجوهري ما بين الواقع العربي وما بين الغرب الرأسمالي يجعل الإجابات سجالاً عنيفاً وحامياً في أكثر الأحيان، ولكن هذه الإجابات احتفظت بقدرتها على المواءمة ما بين واقع يتطوّر باضطراد وفكر يعبّر عن هذا الواقع، منخرطاً فيه وخاضعاً له في أكثر الأحيان، وما بين لغة جديدة ومفاهيم تتناسب مع التغيّرات التي أرستها المشاريع الحديثة منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى اليوم[1].

لكن عناصر جديدة دخلت على هذه الرؤية النهضوية فأحدثت تحولاً نوعياً في هذا الفكر، فالمرحلة الاستعمارية التامة التي شملت الوطن العربي بكامله وضعت الفكر الليبرالي أمام مأزق نوعي، فلقد كان على هذا المثقف أن يحل التعارض بين اقتناعه بعقلانية وعلمانية وحداثة أوروبا وإعجابه بها، وما بين العدوانية الفظّة التي يمثلها الاحتلال، والتي تُخضع عملية التقدم في الوطن العربي وتفسّرها في اتجاهات أخرى لتحقق لها أكبر فائض للنهب والاستغلال[2].

---

(1) إن هذه الكتابات هي جوهر السجال ما بين جمال الدين الأفغاني والدهريين، وجوهر كتابات محمد عبده ومحاولة التوفيق بين العقل والنقل. وربما كانت كتابات علي عبدالرازق تمثل بامتياز محاولة الحداثة هذه.

(2) سعدالله ونوس: **الحداثة. قضايا وشهادات**: كتاب دوري رقم 2، (المقدمة) مؤسسة عيبال

لقد شكّل هذا التعارض الأرضية الثقافية للأحزاب السياسية التي نشأت في البلاد العربية ولعبت دوراً تاريخياً في حياتها السياسية، ولقد ظل هذا التعارض جوهر السجال الفكري الذي أدارته هذه الأحزاب، فكان سلاحاً إيديولوجياً يستنهض الأنا الخصوصية في أزماته الكبرى مع معضلات المجتمع ومعوقات تقدمه. وإذا استعدنا الأسئلة التي حفلت بها هذه الحقبة، فإنّنا نعثر على الأسئلة نفسها تتكرر ما بين الحين والآخر، مترافقة مع إيقاعات النهوض والانكسار. وكانت هذه الإيقاعات هي التي تحدّد في نهاية التحليل جوهر العلاقة مع الآخر: بنّاءة وإيجابية في زمن النهوض، ومنكفئة نحو الذات سلبية، في حالات الانكسار.

وإذا كان بعض المفكرين الذين ناقشوا أو حلّلوا فكر النهضة وامتداداته في الحاضر العربي، قد احتجزوا التحليل في البعد التاريخي كما فعل المثقفون الماركسيون والقوميون الماركسيون والقوميون المتأثرون بالفكر الماركسي، وإذا كان البعض الآخر قد استنطق الحقل الثقافي فقط (الجابري) مغيباً بُعداً أساسياً في التفسير هو البعد السياسي، فإن الإشكالية الحقيقية للفكر الليبرالي ظلت بعيدة عن النقاش، وكانت تكمن في الابتعاد عن مناقشة مفاهيم السلطة وعلاقتها بالقوى الاجتماعية. تاريخ الفكر الليبرالي، إذن، يعود إلى بدايات القرن التاسع عشر. أما مساره المتعرج فيرتبط بتاريخ الوطن العربي وانتصاراته، فسيادة الفكر الليبرالي كانت دون منازع حتى منتصف ذلك القرن، ولم تستطع الأوضاع التي كانت تضغط على الحياة الاجتماعية والسياسية أن تعدّل من قدرة وهيمنة هذا الفكر، لأن الفكر الآخر الذي أحاط بجوانب المشكلة وقدّم نفسه بديلاً لهذا الفكر، كان قد تأخر بالظهور حتى بدايات هذا القرن، ولم يستطع اختراق الحواجز الإيديولوجية والسياسية والنفسية للوطن العربي إلّا بعد الحرب العالمية الثانية[1]. ولا نجد مبرراً لإعادة كتابة الشروط والظروف الموضوعية التي أحاطت بإشكالية الليبرالية في المرحلة التي تلت الاستقلال، فهناك كتابات تطبيقية كثيرة

= للدراسات والنشر، 1990. أيضاً: مهدي عامل، نمط الإنتاج الكولونيالي، دار الفارابي الطبعة الثانية، بيروت، 1978.

(1) نتحدث عن هذا الموضوع بالتفصيل عند الحديث عن بدايات التيار الماركسي.

في هـذا الموضـوع، ولكننا نشـير بشكل خـاص إلى مقـدمـة كتـاب «طه حسين» لسعـدالله ونوس، التي تمثـل بامتيـاز الوقـائع الفعليـة لـلإشكـاليـات النـظريـة والسياسية التي احتجزت الفكر الليبرالي بين براثن التحليل الدوغماتي، وغيبته في ثنايا التحليل الأحادي الـذي كان نتيجـة حتمية لسيـادة دولة الحـزب الواحـد، والفكـر الوحيـد[1]. ولا يعني ذلك القبـول التام بمجمـل التحليل الـذي يقيمـه سعدالله ونوس، خاصة نقده الحاد للمرحلة الناصريـة، فهو يقـع فيما حـذّر منه وهو الانزلاق نحو التحليل الأحادي، وعدم ربط الفكر بأصـوله الاجتـماعية[2]. وسنحاول إذن فيما يتبـع من ملاحقـة لهذا التيـار أن نتجاوز المرحلة التي قدّمت نفسها بديلاً عن الفكر الليبرالي، فاستخدمت إشكاليـة «الأنا» و«الآخـر» بشكل أعاق تطور هذا الفكر، كما أعاق تطور غيره من الأفكار. فالفكـر القومي يقـدّم نفسه فوق السجال الدائر ما بين التيارات المتنـازعة، مبـدياً مـوقفه العلني حـول قدرته على التوفيق ما بين الأصـالة والمعـاصرة وإمكانيـة تحقيق المصالحـة ما بـين «الأنا» و«الآخر» في سياق الدولة القومية[3].

2 ـ رجع الهزيمة ومسار الفكر الليبرالي:

هذا العزل الـذي أقامـه الفكر القـومي للأفكـار الأخرى، لم يلبث أن اهـتزّ تحت وطأة الهزيمة، ولم يكن الليبراليـون بمنأى عن العـاصفة التي ضربت الـوطن العربي بعد السبعينات، فجعلت بناءاته الفكرية والسياسيـة والإيديـولوجيـة تهتز تحت ضربات الهزيمة. فالحدث عميق الجذور يمتد في محاولات النهـوض المتكررة منذ بدايات القرن التاسع عشر، وفي إيقاعات السقـوط التي كانت تتنـاوب على المجتمـع العربي. وكـانت التأويـلات المتعدّدة لمحـاولات النهـوض ولاتجـاهـات السقوط، تتراوح ما بين إعـدام الذات أو إعـدام الآخر، دون النـظر إلى الموقـع

---

(1) سعدالله ونوس: طه حسين، **قضايا وشهادات**، كتاب دوري، الكتاب رقم 1، 1990.

(2) أنـظر في هذا المـوضوع: سمـير أمين: **الأمـة العربيـة**، مصدر مـذكور سـابقاً، أيضـاً، **أزمـة المجتمع العربي «أصـول الازدواجية في الثقـافة المصريـة»**، دار المستقبل العـربي، القاهـرة، 1985.

(3) انظر في هذا الموضوع: محمود حسين: **الصراع الطبقي في مصر**، دار الطليعـة، 1971. سيبرز هذا الموضوع في سياق المقدّمات التاريخية للتيار القومي في الفصل الثاني من القسم الأول.

الـذي تحتله هذه المحـاولات في التقسيم العالمي للعمـل، ودون فهم إيقـاعـات السقـوط كنتيجـة ضروريـة للمـوقـع الجغـرافي والسيـاسي في التقسيم العـالمي، كـأطراف تـابعة، في كـل المستويـات. ولا تكمن التبعية هنـا في درجـة التـطوّر النـظري والعملي بـالنسبة إلى المـراكز كـما يدّعي المنـظِّرون الليبراليـون، بـل في التعديلات الأسـاسية التي تُضـاف إلى مستويـات التطور، فتحـدث تغيّراً نـوعياً داخل الأطر النـظرية والمعـرفية لـلأطراف، تمـاماً كـما تحدث تغـيّرات نوعيـة في مستـويات البنى الاقتصـادية والاجتـماعية لهـذه الأطـراف. إن المـوقف من هـذه التأويلات لا يعكس موقفاً إيديولوجياً نحو السياسي فحسب، بل إنه يحدد زاوية الرؤيا والمرجعية النظرية لمستويات التحليل الخاصة بهذه المجموعة أو تلك.

هكذا نستطيع أن نفهم الخطاب الليبرالي في علاقته بالذات القوميـة، فهو في تأكيده على الخاص الثقافي يمارس نفيـه المزدوج للسلفيـة أولاً، باعتبـارها الفكـر الذي يؤكد على قيم الثبات، والتي حالت تاريخياً وتحول دون الاجتهاد وإخضاع النصـوص والتراث لمقتضيـات العقل والعقـلانية، ويمـارس نقـده أيضـاً للفكـر التغريبي في أقصى صوره جـذرية، أي الفكـر الماركسي الـرسمي، وهو يقيم في ذلك موازنة، تحاول أن تتجنب الانحياز إلى الخصوصية باعتبارها معياراً للانتـماء إلى التراث، ولكنه يؤكد عليها باعتبارها سلاحاً ضد القوانين العامة التي أنتجتها سيـادة أنماط التحليـل الماركسي في الثقـافة العـربية في الستينـات والسبعينـات، ويتجلّى هذا الموقف في التحليل النظري للمفاهيم التي ترتبط بالهدف العام الذي ينخرط في مساره الليبراليون وهو التحديث. وتبدو الحداثة والأصالة والمعاصرة، التنمية والتخلف، التقدّم والتأخر، ثنائيات متناقضة لا تنفي إحداها الأخرى أو تتجاوزها، بل إن وجود المتناقضات على أرض الواقع يسهل عملية الارتفاع إلى مستوى أعلى، فوق هذه التناقضات، في محاولة لإدارتها في موقـع متميز، أرستـه ثقافة عصر الأنوار وأسسته مفاهيم الدولة/ الأمة.

فالحداثة عند أدونيس هي «الصراع بـين النظام القـائم على السلطة والـرغبة العادلة لتغيّر هذا النظام...» (صدمة الحداثة، ص 9). كذلك لا يرى عبدالله العروي أية إمكانية لتحـديث المجتمع العـربي خارج القـطع مع السلفيـة، فإذا كـان «للشيخ» مكـان في هذا المجتمـع، فلأن هـذا المجتمع لم ينجـز قطعـه مع

الماضي. وتجاوز شخصية الشيخ والسياسي والتقني يدل على الثنائية التي سيطرت ولا تزال في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وإذا كان عبدالله العروي يعتبر أن العلاقة ما بين العرب والعقل الكوني يختصرها السؤال الدائم، ما هو «الآخر» ما هي «الأنا»؟ ويرى بأن هذا السؤال مطروح على الشيخ، كما على السياسي، كما على التقني، بنفس النسبة، فإنه أيضاً يعترف بأن هذا السؤال كان مرافقاً لمحاولات النهوض، وإيقاعات السقوط، وأن تقدم سؤال على آخر أو إدغامه فيه مرافق دائماً لمفهوم الغلبة. هكذا تتأجّج صورة التماهي مع الآخر أو تضمر، تبعاً لمحاولات النهوض واتجاهات السقوط التي تناوبت في المجتمع العربي.

ولا يضمن أدونيس مفهوم الحداثة ثقافة العصر الراهن بل يربطه بحركة صراعية دائمة، هي الحركة الصراعية الأولى بين كل ماضٍ وحاضر، هكذا حصل في الزمن العربي الأول، حيث اصطدمت البنى التقليدية التي كانت سائدة في العصرين الأموي والعباسي، بالبنى الحديثة التي أنتجتها ظروف التغيّر الاجتماعي في هذين العصرين، ويتكرر الحديث عند كل المنعطفات التاريخية، فتبدو الحداثة مفهوماً خارج التاريخ[1]، بل إن «صدمة الحداثة» تحاول أن تؤكد على دائرية زمن يمضي، وزمن يأتي، ثم يغدو في أعمال التاريخ فيعود من جديد، ويؤكد على ذلك بيان الحداثة الذي نشره أدونيس سنة 1980، حيث يعتبر أن الوهم الأول المتعلق بالحداثة هو «الزمنية»، أي ربط الحداثة بالعصر، أمّا الوهم الثاني فهو «المغايرة»، والوهم الثالث «المماثلة»، فيؤدّيان إلى اعتبار الغرب قياساً للحداثة، وهذا يعني إقراراً مسبقاً بتفوق الغرب. ويساوي أدونيس بين التماثل والاستلاب، فيعتبر أخيراً أن الحداثة تقضي قطعاً مع التأسلف ومع التغرب في آن. . . (بيان الحداثة، ص: 137).

ألا يستدعي ذلك تساؤلاً حول التناقض الذي يحكم الرؤية ما بين قياس

---

(1) انظر: **بيان الحداثة**، ص 137، أيضاً أنظر أدونيس: **مقدمات لفهم الحداثة**، **مجلة الكفاح العربي**، سلسلة مقالات: (كيف نقرأ الماضي)، 1984/3/26.
أيضاً: بول شاوول: «**أزمنة الحداثة**». . . سلسلة مقالات في **الموقف العربي**/ العددان: 40/39، حيث يبدو بول شاوول ملتزماً برفض الزمنية التي ترتبط بها الحداثة بمعناها الكلاسيكي.

الحداثة بمفاهيم العصر وما بين حداثة هي استعادة لمقولة الصراع الذي لا ينحل إلاّ بانحلال الحياة. فعن تساؤله، ما طبيعة الحداثة؟ يقسمها أدونيس إلى ثلاثة أقسام، «الحداثة العلمية، حداثة التغيّرات، الثورة الاقتصادية الاجتماعية السياسية، والحداثة الفنية»[1].

أمّا الحياد الموهوم الذي يحاول أدونيس أن يؤسسه ما بين التأسلف والتمغرب، فيذكرنا بالطريق الثالث، وبالوسطية التي قامت عليها الإيديولوجية القومية مدّعية الحياد ما بين الأصالة والمعاصرة، العقل والنقل، باعتبار أن هذا الحياد يسمح بالانتقائية النظرية ويحمل بالتالي وهم الارتفاع فوق التناقض، الذي يتجلى في الفكر وفي الممارسة كتعبير عن الانقسام الاجتماعي الحقيقي.

هكذا يظهر الصراع في كتابات الليبراليين صراعاً أبدياً، يجد تبريره في تأبيد الثنائيات التي تحكم القانون الديني والأخلاقي، ولا يرتبط هذا الصراع بالمكان أو بالزمان، فهذا الصراع بين قيم الحداثة والتقليد ليس جديداً، وأن ما يحدث اليوم حدث في الماضي، لكن الماضي كان يتمتّع بقدر كافٍ من القوة ليستطيع أن ينجز حداثته، أمّا الحاضر، فهو الحاضر المهزوم أمام هجوم الآخر، لا يمتلك زمام مبادرته، لأن ذاته الخصوصية قد هيمنت الآن بسبب من سيادة التغرّب الذي يغطّي مساحة الفكر، هذه المساحة التي كانت قد همّشت طوال خمسة قرون ماضية بسبب السلفية التي منعت الاجتهاد في النص، فأقفلت باب الإبداع وبالتالي أبواب الحداثة والتغيير.

ويجري التعامل مع ذات عربية واحدة، ثابتة في الزمان والمكان، لأن هموم الليبرالية تنصب على جواهر الأشياء وليس على تجلياتها المادية والعملية، فالجوهر هو الثابت، وهو الذي يحمل الصفات الخصوصية للذات العربية. ويبدو أن هذه النظرة السكونية للفكر العربي وللثقافة العربية، كانت ترافق دائماً إيقاعات السقوط لكل «تحول يراد به الانتقال النوعي من حال إلى حال، وبدلاً من البحث في أسباب هذا السقوط وتحليل ظروفه، يتمّ التركيز على الأنا الجماعية من

---

(1) أنظر: صادق جلال العظم، في نقده لأدونيس؛ حيث يؤكد على رفض أدونيس - «للقومية والعلمانية والاشتراكية والماركسية والشيوعية والرأسمالية». «الاستشراق والاستشراق معكوساً» - الحياة الجديدة/ العدد 3، كانون الثاني 1981.

حيث قصورها الـذاتي، مرة بخضـوعها لسيـادة فكر التقليـد وعدم قـدرتها عـلى تجاوزه، ومرة بعجزها عن إدراك ثقافة العصر، وفي كلتا الحالتـين، يبدو العجـز والقصور صفات ثابتة هـذه الذات»[1]، التي رفضت «التحـول» وقبعت في زوايا الثبات الذي يؤكد على خصائصها المميزة وفرادتها المترفعة عن الزمان والمكان.

وليست الصورة مقطوعة عن جذورها التاريخية. إن تبني مفهوم التكرار الذي يؤكـد انغلاق الـذات واستعادتهـا الدائمـة، يضع العقـل العـربي خـارج دائـرة التراكم، ويؤدي إلى الصورة التي يـرسمها الغـرب للشرق، على حـد قول إدوار سعيد. هذه الصورة التي أعيدت إليها الروح بعد هزيمـة 1967، فأطلق العنـان لتـأكيـدات حـول الفـرادة والخصـوصيـة، التي تجعـل من الهـزيمـة نتيجـة لنمط التحديث المهيمن الذي استوحى نموذجه من الغرب، فيبـدو القصور عن إدراك التنميـة المنشودة والعجـز عن تحقيقهـا، لا يقـع في الـظروف المـوضـوعيـة أو في المرحلة التاريخية التي تجعل من الظروف الموضوعية عائقاً في سبيل التغيّر، بل في بنية هذه الذات التي قال عنهـا المستشرقون منـذ زمن إنها بنية غـير قابلة للعقـل والعقـلانية، وإنها ذات روحيـة منفصلة عن تـراث هـذا العصر، وعـاجـزة عن إدراك كنه علومه.

ولكن الصـورة تصبح أشـد إيلامـاً عندمـا يتكـرّر هـذا القـول في نصـوصنـا الثقافية، متّخذين من جلد الذات وسيلة للتنصّـل من دراسة الأسبـاب الحقيقية للفشل. ويسجّل أدونيس ذلك في بيانه عن الحداثة، فيقول: أمام الفكر الغربي يأخذك «النظام»، «النسق»، «المنهج»، أمام الفكر الغربي نفسه سـديم، لذلـك تنظر إزاءه كأنك مأخوذ بالرعب...».

ولكن لماذا؟

أين يقع هذا الموقع من التاريخ، وما هي علاقته بالحاضر وكيف نرتب علاقة الحاضر بالماضي وبالمستقبل؟

---

(1) أنظر: مهدي عامل: أزمة بورجوازية عربية أم أزمـة حضارة عـربية، دار الفـارابي، الطبعـة الثانية، بيروت، 1979.

إنّ دلالات المواقف الفكرية هي التي تصوغ رؤيتنا للحاضر وللمستقبل. وإذا كان الماضي يقدّم لنا أفقاً للثقة بالنفس، فإن استعادة هذا الماضي وتكرار لا يؤدي إلى تجاوز المأزق التاريخي، بل على العكس إن ذلك يؤدي إلى الاستغراق فيه عن طريق نفيه واستبعاده.

فيستبدل السؤال كيف نقرأ الحاضر بسؤال عن قراءة الماضي، ومهما كانت الإجابة عقلانية في حد ذاتها، إلاّ أن طرحها يعيد إلى الذهن مسألة المثال. ويجيب أدونيس عن هذا السؤال: إن قراءة الماضي هي «قراءة جديدة لما مضى» وهذا يعني «تعلّم إعادة تملّك لأصولنا المعرفية، لأصولنا الثقافية... وذلك في ضوء التجربة التي نعيشها إنسانياً وحضارياً، وتعني كذلك إعادة اكتشاف المستويات الإبداعية، سواء كانت إنشاء لا على مثال أو كانت محاكاة بشكل أو بآخر...».

لقد كتب هذا النص، سنة 1984، في سياق كتابات حول عنوان «مقدمات حول الحداثة»، وتحت عنوان فرعي «كيف نقرأ الماضي؟» ولا يمكن لنا أن نفهم هذا النص لصاحب الثابت والمتحول إلاّ بعلاقته بالتاريخ؛ فسنة 1984 تأتي بعد هزيمة 1967 العسكرية وهزيمة 73 السياسية، ومعاهدة كامب ديفيد، واجتياح لبنان، والحرب وهزيمة آخر أمل للثورة القومية، (إخراج المقاومة الفلسطينية من بيروت)، أي بعد سلسلة من الهزائم العربية المتتالية، حيث بدت الشخصية العربية غارقة في بحر من الفوضى العسكرية. فالفكر القومي الذي تأسّس حول الدول القومية يلفظ أنفاسه الأخيرة، والفكر الماركسي يعاني من عجز مزمن في قراءة الواقع العربي، والفكر الليبرالي يستعيد ذاكرة عصر الأنوار التي أصبحت في ذاكرة التمركز الأوروبي[1]، بعيدة عن حاضر الغرب وممارساته السياسية. من جهة أخرى، وفي مقابل هذا الانهيار الشامل لنموذج الغرب وفكره في كل تلاوينه وامتداداته، يصعد في الشرق فكر آخر، يعلن عن نفسه في سياق صراعي محموم، ضد هذا الانهيار وضد النموذج بالكامل، إنه الثورة الإسلامية في إيران مع ما مثلته من قيم الثورة في زمن الاستكانة، ومن قيم الكفاح في

---

(1) أنظر: سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989.

زمن الاستسلام، تستلهم زمناً مضى، فتسكن هذا الفراغ المخيف في نفوس المثقفين، وفي وعي الجماهير التي استعادت فجأة مرارة الهزيمة والاستسلام والإستفاقة على ذكريات عابرة لم تعد تتماسك حتى في الذاكرة العربية.

وتتراوح الإجابات على هذا الموقف من أقصى درجات التهميش حيث تطحن الصدمات آفاق العقل والفكر، فيضيع في متاهات التغريب مسقطاً على هذه الذات جميع أنواع القصور والعجز، جاعلاً من الحدث التاريخي أصلاً تاريخياً، وتكتفي هذه الإجابات بتشخيص الداء في ذاته، بوصفه داءً مزمناً غير قابل للشفاء وللتحوّل، هو جزء من هذه الذات الجوهر وتكوينها النفسي. فيتم الاكتفاء بالوصف، فليس للتحليل من معنى لأنه يحيل إلى النظرية، والنظرية هي صيغ جاهزة ولا تفي بالغرض المطلوب[1].

ومع اعتقادنا الجازم بصحة هذا الطرح، إلّا أن أصحابه لم يكتفوا بالرفض، وإنما أجازوا لنفسهم القبول، قبول مدارس أخرى أو لنقلها صيغاً جاهزة أخرى، تناقض ما هو سائد وما هو مرفوض من تحليلات تقع في دائرة «الأفكار المستوردة» قومية كانت أو ماركسية أو حتى ليبرالية، ليعودوا إلى صيغ جاهزة، تقع في الماضي فيستعيدونها كما هي، متكئين على النجاح الذي أحرزته الثورة الإيرانية لجهة تحريك الوجدان الشعبي والذاكرة التاريخية للشعب الإيراني.

ولكن هذه الرؤية للتراث العربي، وللعلاقة بالآخر، ليست جديدة في تاريخ الفكر العربي، ولم يؤسسها الفكر العربي انطلاقاً من الخصوصية العربية التي تتعامل مع الحركة في سياق العملية التاريخية. فهذه الرؤية أسسها الاستشراق منذ القرن السادس عشر، وهذه الصورة العاجزة والقاصرة والتي تنعت بأنها «روحانية» في أحسن الأحوال غير قابلة للعقلانية، من ضمن نظرية لتقسيم العالم. ولا يبتدع المثقفون جديداً عندما يستعيدون هذه الرؤية ويؤكدون عليها،

---

(1) نستطيع أن نجد صدى لهذه المواقف في كتابات الليبراليين بصورة عامة، وخاصة في كتابات الماركسيين المنفكين عن هذا الفكر. أنظر مثلاً: كتابات عبدالله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، وكتابات وضاح شرارة: **بعض مشكلات الدولة الحديثة، معهد الإنماء العربي**، بيروت، 1978.

بـل إنهم يقعون في المحـظور[1]. وإذا كان الفكـر الغربي يـرسي الـواقـع في أفق المـادة، ويـرسيـه الشرق في أفق الـوحي أي أفق «اللغـة/ الجـمال» كـما يقـول أدونيس، فإننا لا بدّ أمام طريقين لا ثالث لهما تقررهما رؤيتنا النظريـة للتاريـخ، فإما أن يكون التاريخ، استعادة وتذكّر، يستعيـد نفسه في دوائـر مغلقة كلّما بـدا ذلـك ضرورياً، وإمّـا أن يكون مسـاراً للتراكم يتعامـل مع إيقـاعـات السقـوط والنهوض بجدلية المعرفة والتذكّر معاً، وعـلى أساس رؤيتنـا هذه، تنبني مسـائل تحليل الواقع وفهمه ومحاولة إيجاد صيغ للخروج من الأزمات.

فمقـولتا الـرفض والقبول لا تقعـان فقط في حقل الحـدثي والراهن، بـل في المسار الذي سلكه الحدثي ليستطيع التفاعل مع الواقع وصياغته؛ هكذا نستطيع أن ننـظر إلى صورة الـواقع، من زاويـة التـاريـخ الـذي يستحضر المـاضي عـبر عناصره الديناميكية، التي تحيل الحركة الخصوصيـة في التاريـخ إلى ديناميـة ذاتية تتعامل مع الخارج بصورة إيجابية من أجل دفع عجلة الحاضر باتجاه المستقبل.

وليست الليـبرالية سـوى هذا الاستحضـار لأصـول الحـركـة، هكـذا كـانت الليبرالية في أوروبا، أما الليبرالية في بلادنا والتي استعادت في النصف الأول من هذا القرن خطابها النهضوي الأول، فلم تستطع أن تنجز القطع مـع الموروث، الاتبـاعي، فرضيت بالازدواجية الثقـافيـة[2] حتى بـدا خـطابهـا عن الغـرب في الستينات وكأنـه «خيانـة وطنية»، إذ إنـه استعار من الغـرب دون تحفظ، أما في السبعينات أي بعد فشل التجربة القوميـة وبروز السلبيـات التي رافقت المشروع القومي التحديثي، فإنها أي الليبرالية أعلنت تمسكها بالخصوصية الثقافية العربية مـرتكزة عـلى بعدهـا الديني، فتمّ قبـول الثورة الإسـلامية، بـاسم الخصـوصيـة والعودة إلى الذات[3]، وانزاح الخطاب العلماني عن دائـرة الموضـوعية والعقـلانية

---

(1) أنـظر: الاستشراق والاستشراق المعكوس، لصادق جلال العظم، مصدر سـابق، حيث يفند الـرؤية الضمنيـة لكتابـات أدونيس، ورضوان السيـد ووجيـه كـوثـراني وغـيرهم، ويشـير إلى استشراق معكوس؛ كذلك أنظر: أدونيس في رده عـلى صادق جـلال العظم، مجلـة مواقف، العدد 43، سنة 1981.

(2) سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، مصدر مذكور سابقاً.

(3) سعدالله ونوس: طه حسين/ العقلانية ـ الديمقراطية ـ الحداثة، قضايا وشهادات، كتاب رقم 1 ـ دوري، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1990.

ليسير في أفق الروحانية الشرقية فيبني تمايزه ليس فقط في العلاقة بالثقافة، كبعد تاريخي للشخصية العربية، بل كأفق أوسع يتسع لتقسيم ثنائي يسترجع لغة التقسيم الاشتراكي ولكن بشكل معكوس[1].

هكذا ينتقل الخطاب من قبول الآخر القائم على رفض الذات، إلى رفض الآخر والاستغراق في الذات، ويتمركز التراث في خلفية الخطاب، فيصبح رمزاً للهوية الذاتية تارة، وتصبح الحداثة في أفق التراث ومحيطه[2]، أو يصبح معيقاً لها ولهويتها، فتصبح الحداثة رمزاً للاغتراب، وفي كلتا الحالتين تبدو التحديدات تتمّ سلباً وإيجاباً قياساً إلى التراث وفي علاقة به. هكذا يلتبس الموقف من الثورة الإيرانية مع الموقف من الدين، فيؤسس لعودة «الإبن الضال»[3]، إلى حظيرة الخصوصية الثقافية يرفده في ذلك، سقوط المشاريع التحديثية في الوطن العربي، والانحراف الكبير في اتجاهات الخطاب النظري لدى القوميين.

ما هو مستقبل الليبرالية في الوطن العربي؟ كيف يتقاطع مع القوى التحديثية الأخرى في ظل سقوط الإيديولوجيا وانهيار النموذج الماركسي؟ هل سيستفيد من «موت الماركسية» و«موت الأصولية»؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل الأخير.

III ـ المجموعة القومية

1 ـ إذا كان الليبراليون قد قدّموا فكرة «اللحاق» باعتباره الأسلوب الوحيد لنهضة العرب وتقدمهم وانخراطهم في الحياة العصرية، فإن القوميين بدورهم وإن بدا أنهم يرفضون هذه الفكرة ويناهضونها، إلاّ أنهم في التطبيق العملي

---

(1) أدونيس: «خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران»، مجلة مواقف، العدد 1980/34. أنظر أيضاً: «تحية لثورة إيران»، جريدة السفير، 1979/2/12.

(2) أنظر أيضاً: أنور عبدالملك، مقابلة (النهار العربي والدولي في 79/1/15).

(3) يعتبر أدونيس أن مقياس التقدم والتخلف لا يقع في الغرب، ولا يقاس به، فالتخلف هو مقولة غربية ليس فقط بالمعنى الحضاري بل أيضاً بالمعنى الاستعماري للكلمة، وأن مقياس تخلف المجتمع العربي لا يقع بالقياس إلى الغرب وإنما بالنسبة لما يختزنه من طاقات موضوعية. أنظر: حوار مع أدونيس حول «الإسلام والثورة والإبداع»، جريدة السفير 1979/8/5.

كانوا يتجهون إليها، وذلك بالرغم من الخطاب النظري الذي استلهم في مفاهيمه وشعاراته خصوصيات الأمة وثقافتها القومية.

لقد طرح القوميون أسلوباً آخر للعمل «الطريق الثالث»، يعتبر اللحاق بالغرب أمراً لا بد منه، إلّا أنه يقدّم نفسه كحل وسط ما بين الطروحات الليبرالية التي تعتبر النظام الرأسمالي وتطبيقاته النظرية والعملية مساراً حتمياً للتاريخ، وأن الهدف الأخير للشعوب كافة هو استلحاق نهضة أوروبا عن طريق تقليد النموذج والاندماج فيه؛ وما بين الطروحات السلفية التي لا تناقش النظام الرأسمالي نفسه، أي أنها لا ترفضه من حيث آليته النظرية وتطبيقاته العملية، ولكنها تناقض الأسلوب أي تقليد النموذج والاندماج فيه، معتبرة أن خصوصية الدين الإسلامي تعدّل من طبيعة النظام الرأسمالي نفسه باتجاه خصوصية دينية وثقافية، تجد مرجعيتها الأخيرة في الإسلام.

وإذا كان الاشتراك ما بين الفكر القومي وما بين الفكر السلفي يكمن في الرؤية السياسية للتاريخ العربي «الموقف من الآخر - النضال من أجل الاستقلال السياسي»، فإن الافتراق يحل في مسألة التطور، أي علاقة العمل بالنظر كمفهوم أساسي لصياغة الرؤية المستقبلية. ويتركّز الافتراق أولاً في المفاهيم، قومية/ دين، عروبة/ الإسلام، ماضٍ/ مستقبل، والذي يتعادل على مستوى التطبيق النظري مع الهوية/ التاريخ، ولكن الرؤية النظرية للقوميين لا تنتج بديلاً تجاوزياً، بل إن التناقض يتلاشى في الالتباس الحاصل في المفاهيم، بين سلفي يعتبر أن العودة إلى ينابيع الإيمان هي الطريق الصحيح لبناء المدينة الفاضلة، وبين قومي يواجه المشروع الليبرالي بادعائه تجاوز التصورات السلفية من أجل بناء دولة علمانية أصيلة ونابعة من ثقافة الأمة وخصوصيتها[1]

وإذا كان القوميون قد توصلوا إلى فهم ضرورات سيرورة التنمية الحديثة، أي أنهم تقبلوا المفاهيم الحديثة: تقدم، تنمية، حداثة، لكنهم في سبيل

---

(1) نسمح لأنفسنا بردّ القارىء إلى كتابنا «الاشتراكية العربية: الأبعاد، الطاقات، الخلفية الفلسفية»، معهد الإنماء العربي، بيروت 1987، وخصوصاً الفصل الخاص بـ: «ابستمولوجيا الاشتراكية العربية».

الوصول إلى صيـاغة مضمـون هذه المفـاهيم وتطبيقـاتهـا النـظريـة، استبعـدوا التصـورات الموروثـة والمستمدة في التجـربة الأوروبية، فوقعوا في التلفيق الـذي يسمح باستخدام المفهوم وقطعه عن أصوله المعرفية في آن.

لقد أراد القوميـون أن يستثمروا الممانعة الشعبيـة المتأصلة في النفـوس نتيجة للاستعمار الغربي للشعوب الإسلامية، لصـالح العـودة إلى الذات الخصـوصية، ولكنهـا عودة محـددة بمفاهيم العصر، بـاعتبار أن النهـوض من التخلف مشروط بتحديث البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولكن المسار الذي يتّخذه هذا التحديث محكوم بخلفية نظرية تقف على حـد وسط تتجه نحـو الغرب بـاعتباره النمـوذج، ولكنها تحتفظ في الآن نفسـه بخصوصيـة تجعله خـاصـاً ومتميـزاً عن الليـبراليين وجنـوحهم الفج نحـو الغرب، وأيضـاً عن السلفيين المستغـرقـين في استعادة زمن مضى عبر التقوقع في خصوصية ثابتة في زمن معين.

لقد شكّلت هذه الوسطية الانتقائية صفة ثابتة لهذا التيار على امتداد الأربعين سنة الماضية، أما التغيّرات التي حدثت في نسق الخطاب وأولوياته، وفي الممارسة النظرية وتطبيقاتها العملية، فلم تلامس المنهج أي الوسطية الانتقائيـة باعتبـارها شرطاً للتمايز بين النقائض الموجودة في الواقع العربي، ولكن التغيير كان يقـع في حقل نشاط هذه الوسطية، أي المدى الذي ترسمه النقائض وحدودها المفهوميـة والسياسية.

فإذا كانت نشأة الفكر القـومي المتأسس في الأربعينـات وبدايـة الخمسينات، تشير إلى وسطية انتقائية ما بين السلفية والليبرالية باعتبارهما الاتجاهين السائـدين في فترة ما بـين الحربـين، فإن نمـو القوى التحـديثية بعـد الاستقلال جـاء نتيجة للتأثيرات الحاسمة التي أحـدثها خـروج الاتحاد السـوفياتي منتصـراً بعد الحـرب والاستقـطاب الثنائي، الـذي ميز بـين معسكرين مختلفـين ليس فقط في بنائهـما العسكري والاجتماعي بل أيضاً في خطابها النظري. كل هـذه الظروف مضـافة إلى أخـرى تجسّدهـا الحركـات الاجتماعيـة المختلفة، جعلت القـوميين يعيـدون ترتيب مواجهاتهم النظرية والإيديولوجية. وبدا الليبراليون خـارج الحلبة، إذ إن النموذج الغربي على ثبات خصوصيته وخواصه كان يرمز إلى الاستعمار والتبعيـة،

وبالتالي فقد عطلت هذه الرؤية قدرة الليبراليين على التأثير أو على الاستقطاب الاجتماعي[1]، هكذا استبدل القوميون أطراف الصراع، وبدت السلفية بما هي تيار كامن في الثقافة والتاريخ العربي طرفاً حاضراً في كل زمان، أما الطرف الآخر النقيض، فقد تركّز حول الماركسيين الذين صعدوا إلى المسرح بعد الحرب العالمية الثانية، حاملين معهم موقفاً إيديولوجياً حاسماً إلى جانب حركات التحرير، وخطاباً إيديولوجياً يجد جذوره في الماركسية اللينينية التي أعطت زخماً لمفهوم حق تقرير المصير والتغيير عن طريق الثورة.

ولكن الوسطية الانتقائية ظلّت خياراً نظرياً للفكر القومي المعاصر، فهي التي سمحت لهذا الفكر بأن يكون الأقوى والأقدر على الاستقطاب في الفترة الاستقلالية الأولى، فمن جهة، كان لانخراط مؤسسي الأحزاب القومية ومنظّريها في النضال السياسي المباشر، ضد الاستعمار، أثر كبير على انعاش المشاعر القومية وتأطيرها في حركة سياسية منظمة، كما أن النهوض القومي العارم الذي تأتى عن حرب فلسطين واستيطانها من قبل الصهيونية قد دعّم الاتجاهات القومية، خاصة في ظل قراءات خاطئة للأحزاب الشيوعية العربية، التي خضعت للفكر الستاليني المغلق على قواعد وتعليمات تغيب البُعد الخصوصي في المشكلات العالمية.

وإذا كان النشوء قد استلهم في مفاهيمه وفي مرجعيته الغرب الرأسمالي باعتبار أن القومية هي الشكل الأرقى للمجتمع البشري، فإن هذه الأفكار قد تعدّلت تحت تأثير الفكر الماركسي الذي قدّم فهماً آخر للقوميات المستغَلّة، وقدّم أسلوباً آخر للنهوض بالمجتمعات المختلفة يسمح للشعوب الضعيفة بأن تنهض وتتطور خارج النظام الرأسمالي العالمي.

ولقد هيأت الظروف التاريخية التي مرّ بها الوطن العربي في الخمسينات، جملة من الشروط الموضوعية التي أدّت إلى تعديل الاتجاه العام للخطاب القومي[2]:

---

(1) أنظر: سعدالله ونوس: طه حسين/ العقلانية ـ الديمقراطية ـ الحداثة، مصدر مذكور سابقاً.

(2) أنظر: فهمية شرف الدين وآخرين: بحوث في الفكر القومي ـ الجزء الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.

فالحصار الذي فرضه الغرب الرأسمالي على الأقطار العربية الناهضة، أكان ذلك حصاراً اقتصادياً متمثلاً برفض الغرب والمؤسسات الدولية التي يسيطر عليها هذا الغرب، أن تموّل أو تساعد على إنجاز خطط التنمية لهذه الأقطار، أم حصاراً سياسياً تمثَّل في إنشاء الأحلاف العسكرية المناهضة لهذه الأقطار، ناهيك عن حروب التحرير في المغرب العربي، من المغرب حتى تونس إلى الجزائر التي خاضت أعنف حرب تحريرية في ذلك الوقت، كل ذلك أدى إلى إعادة النظر بالتوجه العام لهذا الخطاب، وبدت التنمية أمام خيارين لا ثالث لهما، ولا يتقرر ولوجها عفوياً، وإنما تبعاً للخيار السياسي الذي تفرضه جدلية الوقائع الاجتماعية، والأهداف السياسية الحقيقية للشعوب. هكذا بدت التنمية على النمط الرأسمالي ليست صعبة فحسب، بل أيضاً مستحيلة في ظل هذا الحصار الغربي المتصاعد على جميع الأصعدة. هذا في الوقت الذي بدت فيه تجربة الاتحاد السوفياتي في التنمية الموسّعة قد حققت انتصارات باهرة، خاصة بعد دخول الاتحاد السوفياتي عصر الفضاء، ومنافسة الولايات المتحدة الأميركية في جميع المجالات العسكرية والسياسية. إزاء هذا الوضع كان الاختيار الاشتراكي هو النمط الوحيد، الذي يسمح بتنمية مستقلة تعيد للعرب حق استغلال مواردهم والتخطيط لمستقبلهم وأخذ شؤون حياتهم بأيديهم.

هكذا ظهر الخطاب القومي الراديكالي إلى الوجود، وبدأ الاتجاه نحو اليسار يزداد عمقاً ورسوخاً، بقدر ما تزداد التحديات السياسية والعسكرية للأنظمة القومية عنفاً، واحتلت الاشتراكية كمفهوم قابل للتحقق أولوية مطلقة، أكان ذلك في مستوى الخطاب أم في مستوى التطبيق النظري.

لكن هذا الاتجاه، كما سنرى، لم يغيّر من المنهج الذي اعتمده الفكر القومي في الوقوف على حد وسط، وفي هذه المرحلة بين السلفية والشيوعية، باعتبارهما طرفي نقيض للخطاب القومي وبدائل سياسية له مطروحة في الساحة العربية، وحتى تستقيم صورة التيار القومي، لا بدّ من الاشارة إلى أن هذا التيار الذي نشأ في المشرق العربي، لم يتمدد كثيراً داخل أقطار المغرب العربي، وذلك عائد لسببين اثنين: الأول تاريخي، يشير إلى تبلور الظروف التاريخية في الشرق، وهي

التي سمحت بالحديث عن القومية ابتداء من القرن التاسع عشر مع دولة محمد علي واتجاهه، والثاني سياسي، يشير إلى طبيعة الاستعمار المختلفة، ما بين المشرق والمغرب. فالاستعمار الغربي الذي عاث فساداً في المغرب، كان يستثير النضال ضده باسم الدين، وكان الدين كافياً كرافعة أساسية للنهوض الشعبي في وجه الاستعمار، إضافة إلى غياب الشروط الموضوعية التي توفّرت باكراً في الشرق، وجعلت الخطاب النظري يرقى إلى مستوى أعلى في تحديده للأولويات والأهداف. وتتوفر المكتبة العربية اليوم على كثير من المقالات والأبحاث، التي تعتبر الفكر القومي بكامله مشرقياً، وتعيد هذا التكون لأسباب اجتماعية وأحياناً أخرى تكوينية، تجعل من المشرق شرقاً روحياً، ومن المغرب امتداداً للغرب ولعقلانيته[1]. . .

ودون أن ندخل في نقاش لهذه الأفكار وصحتها، إلا أنه من الثابت أن الفكر القومي العربي نشأ وتطور في المشرق، وأن القومية العربية في المغرب لم تتأصل كمفهوم إلا في النصف الثاني من هذا القرن، فكان من الطبيعي أن تختلف مضموناً ورؤية، إلا أن ذلك لا يحيل إلى تمايز كيفي في الفكر نفسه، من حيث خلفيته ورؤيته النظرية التي تجعل من الغرب نموذجاً للاحتذاء، وتقف في مواجهة فعلية للتيارات السلفية التي تحيل النموذج بكليته إلى الإسلام. ربما كان التمايز الوحيد الذي سنقرأه اليوم ما بين الفكر القومي في المغرب وما بين الفكر القومي في المشرق، هو في اندفاع الأول نحو الغرب والاستغراق فيه (ظاهرة التغرب الواضحة في المغرب ـ الفرانكوفونية) وجنوح الفكر القومي نحو الاستغراق في الخصوصية الدينية (حسن حنفي، طارق البشري، عادل حسين، وجيه كوثراني وآخرون).

وأما امتداداته الصغيرة في المغرب فقد ظلت أسيرة المنطلقات الأولى وعلى علاقة وثيقة بالأصول ومحكومة بالاتجاه العام لهذا الخطاب، وإذا كان قد نشأ عن

---

(1) أنظر: محمد عابد الجابري: في ندوة «المثقف والمجتمع العربي» ـ الرباط، 5 - 6/ مايو 1986.
أيضاً: مداخلات سعيد بن سعيد، في مجلة الوحدة، العدد 46 - 47، 1990، ومجلة المستقبل العربي، 1988.

هـذا الاتجاه الـذي حكم الخطاب اتجـاهات فـرعيـة في مبـدأ تفسـير المضـامـين الأساسية للخـطاب، أو في أولويـات النضال وتحقيق الشعـارات، فإن الصـورة العامة تجعل التصنيف لا يحتمل أكثر من تيارين كبيرين داخل الحـركة القـومية: تنافسا فيما بينهما، وتنـاقضا أيضـاً، إلا أنهما ظلا محكـومين إلى حـد كبير بـالاتجاه العام للخطاب، أي بالأصول وبالأهداف من جهـة، وبالحـركة الاجتـماعية التي تعقد هذه الأصول وتواكب الأهداف[1].

هذان التياران هما البعث والناصرية، وإذا كنا سنقتصر في نقاشنا عـلى هذين التيارين، فذلك لأن المجموعـات القوميـة الأخرى، كـالقوميـين العرب مثـلاً، كانت تنضوي، وحتى فترة طويلة داخـل الخطاب النـاصري أو في موازاتـه، أما المجمـوعات القـومية «المحليـة الجغرافيـة»[2] الأخـرى، فلم تشكـل تيـاراً لا في مستويات الفكر، ولا في مستويات إنتاج ثقافة خاصة بها تستطيع أن تنشىء تياراً ممتداً داخل الأقطار العربية كلها أو أكثرها على الأقل.

2 ـ البدايات:

2 - 1 - ليس لنا أن نعود إلى البدايات، فالتفصيل في الـظروف التي أدّت إلى نشـوء الأحزاب القـومية في الـوطن العربي وردت في أكـثر من مؤلَّف، وناقشهـا الكثير من المفكرين، ومهما اختلفت الرؤى بين هؤلاء المفكرين إلّا أنهم يجمعون على أن بدايات الفكر القومي كانت استجابة فعلية للنهوض القـومي الذي بـدأ يمـارس دوره النظري ابتـداء من بدايـات القـرن العشرين، وهي أيضـاً صـدى للحركات التحررية التي عمّت العالم بعد الحـرب العالميـة الأولى وبروز مفـاهيم حق تقرير المصير، والإقرار بحق الشعوب في أن تحكم نفسها بنفسها. وإذا كان لنا أن نحدِّد الاتجاهات النظرية التي سادت البدايات، فإن التركيز عـلى المفاهيم التي تصـدّرت الشعارات القـومية يتيـح لنا التعـرّف على الخلفيـة النـظريـة التي حكمت الخطاب، ومن ثمّ ساهمت في رسم البدايات وتأصيلها.

---

(1) أنظر: محمد عابد الجابري: **الخطاب القومي العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 1982.
أيضاً: سعيد بن سعيد: ندوة «**المثقف والمجتمع العربي**»، الرباط، 5 - 6/أيار 1986.

(2) الحزب القومي السوري الاجتماعي.

فإذا كانت الشعارات قد جعلت من القومية نقطة ارتكاس أساسية في البناء النظري، فإن هذه القومية قامت على أساس استحضار عناصرها الأساسية في التاريخ العربي وهي وحدة التاريخ، ووحدة اللغة، ووحدة الثقافة، كما أنها استثارت عناصرها الأساسية في الجغرافيا السياسية، وما تنتجه من وحدة للحاضر وللمستقبل، فكان مفهوم الوحدة هو المعبّر عن هذا القيل الجامع للتاريخ والجغرافيا، وأصبح هذا المفهوم أحد الركائز الأساسية لإنتاج الفكر القومي[1]. كما أن الوحدة أصبحت المقياس الأساسي لتصنيف الفكر السياسي والحركات السياسية بشكل عام. ولقد كان التركيز على ماضي العرب وحضارتهم المجيدة، ورسالتهم السماوية، ومساهمتهم التاريخية في تقدم العلوم والمعارف، يتجه في خلفيته وفي مضمونه إلى تكوين إيديولوجية قومية تسمح لهذه الأمة بالتمايز وإنتاج نظريتها الخاصة في التطور والتقدم. فاستثارة الخصوصية كمفهوم نظري يؤدي إلى بناء حدود للشخصية العربية تؤكد حضورها من جهة، وتمايزها عن «الآخر» الذي يحاول تغييبها أو إلغاءها من جهة أخرى. ولقد كان لهذا التصور أثر مباشر على البناء النظري الكامل الذي حاول الفكر القومي إنتاجه وصياغته ضمن حدود الذات والهوية القومية، هذه الهوية التي حدّدتها علاقات التناقض مع الآخر كمستوى عملي من مستويات الصراع السياسي.

ولقد أدّى هذا التعسّف في استخدام الأنا والهوية[2]، إلى انصراف الفكر القومي عن ملاحقة الوقائع الأساسية التي تفرضها المتغيرات الدولية والتطورات الداخلية في مستويات التركيب الاجتماعي الداخلي، فلم يستطع هذا الفكر أن

---

(1) لمزيد من التفصيل راجع: جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت 1966. أيضاً: **ندوة «الفكر القومي بين النظرية والممارسة»**، مركز دراسات الوحدة، 1984.
أيضاً راجع مثلاً: **حزب البعث**: لجلال السيد، مصدر مذكور سابقاً. **وتاريخ حزب البعث**: لشبلي العيسمي، جزءان، مصدر مذكور سابقاً.
أيضاً: Riskallah Hilan: **Culture et Développement en Syrie**, éd. Anthropos Pairs, 1969, préface, page IX.

(2) صلاح البيطار وميشال عفلق: **في سبيل البعث**، دار الطليعة، بيروت 1963.
إلياس فرح: **تطور الإيديولوجيا الثورية**، دار الطليعة، بيروت، 1983.

يقيم مواءمة بين الواقع المادي، الـذي خضع لعمليـة انفكاك وتـركيب هائلة في بدايات الستينات، فرتب أولويات جديدة في مستويات العمـل، وبين التحليـل النـظري الـذي تجمّـد في قـوالب أصبحت هي الأخـرى متحجـرة وغـير قـابلة للحركة.

3 - 2 ـ ربما يفسر هذا الموقف النظري الجامد، الموقف الأول/الانفصال سنـة 1961، والذي تبناه حزب البعث العربي في سـوريا. لقـد تم تحليل المـوقف بناء على لغة مفهومية لا تصلح للتعبير عن التغيرات الفعليـة التي حدثت في مستـوى البنى الاجتـماعية العـربية وفي مستـوى النظر، وإذا كـانت الناصريـة يومهـا هي الأقـدر على إعـادة صياغـة مشروعها القـومي في علاقـة وثيقة بـالتـطورات التي حصلت على الساحة العالمية، وازدياد مساحة الفعل لحركات التحريـر في العالم، فإن الخطاب القومي لحزب البعث ظل يراوح مكانه عدة سنوات قبـل أن يصيغ من جديد منطلقاته النظرية في مؤتمره السادس[2]، على ضـوء متغيرات فعليـة في العـالم: أولاها في مستـوى الفكر، حيث انـزاح الكابـوس الستاليني عن الفكـر المـاركسي وبـدت المـاركسيـة أكـثر حيـويـة وانـطلاقـاً في تحليلهـا واقـترابهـا من الخصوصيات المحلية، وعلى المستوى السياسي حيث بدا الانقسام العـالمي يتبلور بين القوتين الكبريين، أميركا والاتحاد السوفياتي، بعـد أن تمت تصفية الاستعـمار القديم في آسيا وأفريقيا.

ولقد أدى التقاط الفكـر القومي لهـذه الوقـائع إلى إعـادة الاعتبار للنـظريات الكلية، ليس بوصفها أساسـاً للعمل بـل بوصفهـا قابلة للمقـارنة ولـلاستلهام، وللتحالف، وبدت المرحلة الثانية بما هي تعبـير عن مستوى آخـر للفهم وللفعل تعطي نتائجها النظريـة: صياغـة الميثاق بـالنسبة للنـاصرية وصيـاغة المنـطلقات النـظرية التي أقـرّها المؤتمـر السادس لحـزب البعث العـربي الاشـتراكي، كـانت انعكاساً أميـناً لهذا المستـوى، ولكن الرؤيـة الموضـوعية للوقـائع المستحـدثة، لم تكيف المـوقف النظري «الخـاص» الذي الـتزم به الفكـر القومي العـربي بشكل عام. لقد ظلت الخصوصية سلاحاً فعّـالاً ضد النـظريات الكليـة، ولعبت دوراً

---

(1) وثيقة: المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، 1966.

أساسياً في مساندة وتدعيم «الانتقاء» النظري الذي هيمن في المرحلة الثانية للخطاب القومي، وهي المرحلة التي جعلت من الاتجاه نحو اليسار أمراً ضرورياً وحتمياً في ظل الشروط التاريخية آنذاك، ولكنها منعت في الوقت نفسه الالتقاء الكلي مع الراديكاليين، والذين كانوا ممثلين آنذاك بالتيارات الماركسية الصاعدة في ذلك الوقت.

ويفسر هذا «الانتقاء» أيضاً الخطوط المتكسّرة التي رافقت العلاقات الفكرية والسياسية السائدة، والتي كانت ترتكز في أساسها إمّا إلى الفكر الماركسي أو الفكر القومي، فكان التقارب الذي يسود في فترة ما لا يتعدى الحدث السياسي العابر ليعود فيقيم المسافة الأصلية بين الخطابين.

إن قراءة متأنّية لأدبيات الفكر القومي، والتي كانت تتم على حواشي هذا الفكر وفي سياقه، تظهر المأزق الفكري الذي تخبط فيه المفكرون القوميون[1]، فلقد سيطر الهمّ السياسي على ما عداه، وكان لوصول الأحزاب القومية إلى السلطة أثر سلبي على الاجتهاد النظري، فبالرغم من المساحة الواسعة الامتداد التي انتشر عليها هذا الفكر، لم يستطع أن يتجاوز الأطروحات الأصلية التي انطلق منها، ولم يستطع المفكرون القوميون[2] أن يقيموا فصلاً بين الإبداع النظري اللازم والضروري لتجديد الفكر ومضامينه، وما بين الاجتهادات الإيديولوجية التي كانت تقيم في خواء الاستنهاض الجماهيري، الذي يكرر نفسه في دائرة مغلقة تزداد عنفاً مع ازدياد الانهيارات السياسية، والتي توّجتها هزيمة حزيران 1976.

2 - 3 ـ لهزيمة حزيران طعم خاص بالنسبة إلى القوميين، فهي عنوان الفصل الأخير في تاريخ صعود الفكر القومي، ولكنها، في الآن نفسه، بداية للفصل الأول في تاريخ الانهيارات العربية الحالية. لقد أدّت الهزيمة إلى نشوء حالة عامة

(1) فهمية شرف الدين وآخرون: بحوث في الفكر القومي (مؤلف مشترك) ـ الجزء الثاني، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.

(2) نذكر على سبيل المثال لا الحصر: المفكرين الذين كانوا على جوانب الناصرية: عصمت سيف الدولة، وآخرين. والمفكرين الذين كانوا على جوانب البعث: منيف الرزاز، الياس فرح. . .

من الانكسار في مستويات الاتجاه القومي كافة. فعلى المستوى السياسي، تراجع الفعل السياسي العربي من موقع الهجوم، الذي قاده عبد الناصر منذ مؤتمر باندونغ، في آسيا وأفريقيا لتصفية الاستعمار ومواجهة التغلغل الإمبريالي والصهيوني الجديد، نحو مواقع دفاعية تبريرية تتجنب المواجهات وتدعو إلى حلول وسط لقضايا شائكة ومعقدة، وفي المستوى الاقتصادي بدت الأخطاء الجسيمة التي ارتكبت في مسارات التحول الاقتصادي العربي نحو الاستقلال تعيد إنتاج التبعية من جديد؛ وفي المستوى الاجتماعي، ظهرت الملامح الأساسية للفئات الطفيلية الكومبرادورية التي نشأت وتطورت في رحم التغيير الاشتراكي المزعوم[1].

أما في مستوى الفكر، فقد برز المأزق النظري في الساحة الثقافية التي استباحتها الإيديولوجيا ومزّقتها الشعارات السياسية. وظهرت المجتمعات العربية مكشوفة الرأس في مستويات الصراع السياسي، وخاوية ومجوفة في مستويات المعرفة الاجتماعية. وإذا كانت المقاومة الفلسطينية استطاعت أن تشق عتمة الليل بنور شمعة أضاءتها بعد الهزيمة، إلا أن هذا النور ما لبث أن غاب في ظل الفوضى العارمة التي أحدثتها الهزيمة. فالناصرية بكل ثقلها الجماهيري وامتدادها القومي لم تقوَ على البقاء لأكثر من سنوات قليلة بعد موت عبد الناصر، وحزب البعث أثخنته جراح الانقلابات العسكرية والانقسامات الحزبية. أمّا الحركات الصغيرة الأخرى، فما لبثت أن انضوت في إطار المقاومة الفلسطينية التي جعلت دائرة تحركها تجتاز البُعد القومي لتقيم تحالفات مع حركات التحرير العالمية.

ونستطيع أن نصف الهزيمة بالزلزال من حيث نتائجها الفعلية، فلقد أدت هذه النتائج إلى تفكيك المشروع القومي الراديكالي في جميع مستوياته الاجتماعية والإيديولوجية والسياسية. وإذا كانت التحولات الإيديولوجية والفكرية لم تظهر مباشرة، فإن الحراك الاجتماعي الذي برز في أعقاب الهزيمة، أدى إلى إعادة

(1) راجع في هذه النقطة: سمير أمين: **أزمة المجتمع العربي**، مصدر مذكور سابقاً. وما بعد **الرأسمالية**، مصدر مذكور سابقاً.

ترتيب القوى الاجتماعية بشكل آخر. هذا الشكل الجديد هو الذي سيهيىء الشروط الموضوعية لإدارة الانفتاح في السبعينات بشكل يتلاءم والنتائج السياسية المترتبة على الهزيمة.

لقد أظهرت التغيّرات السياسية المتسارعة ما بعد عبد الناصر، الحاجة الفعلية إلى إعادة ترتيب الخطاب النظري ليتلاءم مع ما تمّ إنجازه في المستوى الاجتماعي، ولم يكن من السهل أو من الممكن رفض الخطاب السائد آنذاك، وهو الوحدة والحرية والاشتراكية، فكان أن تم تجاوز الخطاب لصالح مفهوم آخر، اعتبر المفتاح الرئيسي للتغيّر المطلوب باتجاه «الانفتاح» وهو الديمقراطية.

لقد استخدمت الديمقراطية بمعناها الكلاسيكي كبديل عن الخطاب النظري أو رديف له في أحسن الأحوال، فتمّ الربط الشديد ما بين الفشل في إنجاز التغيّرات المطلوبة في البناء الاجتماعي، والتي كانت هدف المرحلة السابقة، وما بين غياب الديمقراطية. ولقد ترافق ذلك مع نشر الأرقام الحقيقية والعجز الاقتصادي المزمن، وتمّ التركيز على الإخفاقات المتتالية لخطط التنمية، وبرزت الحاجة إلى بناء اقتصاد السوق، الذي يسمح بإعادة تكوين المدخرات المحلية وترتيب الانفتاح على الخارج.

ولم يكن بالإمكان ترتيب هذا الانفتاح بقرار فوقي فقط، بل إن إرهاصاته الاجتماعية كانت قد بدأت بالتبلور في زخم التغيرات التي أرستها الدولة الاستقلالية[1] في الستينات، ولا يقلل الحكم السلبي على نتائج هذه الإجراءات من حجمها وتأثيرها في البنى الاجتماعية الغربية[2]. لقد كان من شأن هذه الإجراءات، زيادة حجم الشرائح الوسطى (زيادة في حجمها الكلي إلى مرتين) ونفوذها في المجتمع عموماً، كذلك توسيع حجم الطبقة العاملة الحديثة وتحسين أوضاع الفلاحين وفتح متغيرات الحراك الاجتماعي أمام أبناء هذه الطبقات

---

(1) هي ما تسمى الآن بالدولة القطرية.

(2) من ذلك تأميم المصالح الأجنبية، تأميم مصالح البورجوازية الكبيرة، إنجاز قوانين الإصلاح الزراعي، القيام بالتوسع في التعليم والخدمات والمشروعات الاقتصادية العامة. لمزيد من التفصيل، أنظر: مستقبل الأمة العربية، مصدر مذكور سابقاً، ص 149.

للصعود إلى أعلى. وقد رافق هذه التغيّرات، تحالف سياسي اجتماعي بين الشرائح الوسطى والطبقات الدنيا، أدّى إلى الاستقرار النسبي في بنية هذه الدولة.

لكن هذا التحالف ما لبث أن انفك نتيجة للاختلال الذي أحدثته هزيمة 1967 في المستوى السياسي. فعناصر الشرائح الوسطى التي تسلّمت السلطة، أصبحت بعد عقد أو عقدين «طبقة عليا جديدة» تتمتّع إلى جانب النفوذ السياسي، بمزايا اقتصادية واجتماعية هائلة، وكانت الهزيمة مناسبة لفك تحالفها مع الطبقات الدنيا والتحالف مع بقايا الطبقة العليا القديمة، وفتحت الباب من جديد أمام الاستثمارات الأجنبية والشركات المتعددة الجنسيات، وأصبحت الحامل الاجتماعي للمشروع الكومبرادوري الجديد الذي أسس للانفتاح بالمعنى الاقتصادي والسياسي للكلمة[1].

ولم يكن هذا الانفتاح سبيلاً إلى التحولات الاقتصادية والسياسية فحسب، بل إن التفكيك الذي حصل في مستوى البنى الاجتماعية، سينسحب أيضاً على مستويات الإيديولوجيا والخطاب، وهكذا بدا سلاح النقد الذي كان أداة الانفتاحيين لكشف نواقص وعثرات الفترة السياسية السابقة، وبالتالي لتفكيك المشروع الذي حملته الدولة القومية الاستقلالية، بدا جاهزاً للاستعمال في تفكيك الخطاب القومي ليس فقط من قبل أعداء هذا الخطاب تمهيداً للإجهاز عليه، بل أيضاً من قبل المفكرين القوميين في محاولة منهم لنقد الذات، والكشف عن النواقص والسلبيات التي رافقت التطبيق النظري تمهيداً لتجاوزها.

ولكن إمكانية التجاوز لم تكن متوفرة، لا في المستوى السياسي، حيث مارست السلطة السياسية الجديدة ضغطاً كبيراً لتحويل هذا الواقع، عبر إنضاج عملية ترتيب القوى الاجتماعية البديلة والحاملة للمشروع الآخر، الذي سيقوم

---

(1) لقد بكّرت مجلة **الطليعة** المصرية بالنسبة إلى هذا الموضوع، فكتبت الكثير عن الطبقة الجديدة، والطبقة الكومبرادورية والبيروقراطية العسكرية، أنظر: مجلة **الطليعة** ما بين سنوات 1965 و1973.

على انقاض المشروع القومي الراديكالي، ولا في مستوى الخطاب، حيث ظهرت الانتقائية النظرية التي مارسها الفكر القومي لإقامة المواءمة الكيفية ما بين الأصالة والمعاصرة، وكأنها المسؤولة عمّا حدث في مستويات التطبيق النظرية، وهي بذلك هروب إلى الأمام، تغيّب المشكلة بدلاً من أن تجد حلاً لها.

وكان أن انفجر المشروع القومي إلى أطرافه المتناقضة، الأصوليون من جهة والذين تجمعوا وانضووا تحت لواء الأصالة، مستندين إلى الاتجاهات الكامنة في التكوينات الاجتماعية، والتي ضربت أو غيّبت في الفترة السابقة. هذه الاتجاهات التي أبرزت العلاقة العضوية ما بين فشل المشروع السياسي وما بين البُعد عن الأصالة والانسياق وراء مشاريع «مستوردة» في الفكر والسياسة، أمّا الطرف الآخر النقيض فهم التحديثيون، والذين أعادوا المشروع القومي السابق إلى نقص في مستلزمات الحداثة، أكان ذلك في مستوى الخطاب أم في مستوى التطبيق.

3 ـ الحاضر وملامح المستقبل:

بدءاً من هذه اللحظة، سيصبح الخطاب القومي مكاناً للفرز وليس للاستقطاب، وسيتم الفرز في علاقة عضوية بالمسافة ما بين العروبة والإسلام، والعروبة هنا تعني عروبة علمانية تحديثية[1] وترمز إلى الفترة السابقة، والإسلام هنا يعني العودة إلى الأصالة، وهو بهذا المنحى يرمز إلى استبعاد «الفكر المستورد» بأشكاله المتعددة ويتكىء على التأسيس، الذي أرساه الفكر القومي في علاقته بـ «الأنا» الخصوصية وبالهوية القائمة على استثارة الذات القومية وتناقضها مع «الآخر». وبدا التناقض ما بين المفهومين يتعمّق تدريجياً بقدر ما تتعمق اتجاهات التغيير السياسي ما بعد السبعينات. ولا شك في أن الكتابات الكثيرة التي ناقشت هذا الموضوع، والندوات التي عقدت من أجل هذا الموضوع ليست سوى مؤشرات على بروز هذا التناقض[2] واستثماره من قبل التيارات المختلفة،

---

(1) فهمية شرف الدين: «الفكر القومي العربي ـ أي أفق، أي مستقبل»، قضايا وشهادات، العدد 6، سنة 1992.

(2) انظر: مجلة المستقبل العربي، حيث استأثر هذا الموضوع بكثير من المداخلات، كما أن مركز دراسات الوحدة أبدى اهتماماً بهذا الموضوع في ندوتين منفصلتين: القومية العربية والإسلام =

الأصوليون من جهة، حيث أعطوا الأولوية للإسلام باعتباره الإطار الأوسع الذي يشمل العروبة وغيرها، ويعطيها معنى حضارياً متميزاً، والقوميون العلمانيون من جهة، الذين يؤكدون على أن العروبة هي وعاء الإسلام .وأرضيته المتميزة، وأن الحضارة الإسلامية اكتسبت مع العروبة معنىً محدداً، هو الذي يدفع باتجاه تمايزها عن الحضارات الأخرى.

هذه المسألة تصبح أكثر حدّة مع تزايد الانحرافات السياسية في الوطن العربي، وخاصة بعد التحول الهائل في بنية السلطة السياسية في مصر وفي تغيّر تحالفاتها وشكل علاقاتها الخارجية، وأيضاً التحوّل الذي طرأ على السياسة العملية لكل الدول الراديكالية تقريباً، وقد مثّلت العلاقة مع الولايات المتحدة، وحدة القياس بالنسبة لدائرة التغيّرات السياسية في الوطن العربي[1].

ومما لا شك فيه أن المناخ السياسي بعد هزيمة 1967، والتداعيات التي حصلت تباعاً في الحركة السياسية العربية، قد أثّرت سلباً على الفكر القومي العربي، ولم ينفع في ذلك اندفاع المقاومة الفلسطينية بعد الـ 1967 والتأييد الشعبي الذي حظيت به في أعقاب معركة الكرامة سنة 1968، وتكريسها كرافعة للعمل القومي العربي. لقد حاول الفكر القومي أن يقيم توازنه على احتضانه لهذه الحركة وجعلها عنواناً للممارسة السياسية، إلا أن التناقضات القومية ما بين المقاومة الفلسطينية التي ارتكزت إلى البُعد الشعبي[2] في تعاملها

= (1980) **والأصالة والمعاصرة** (1986)، هذا إلى جانب إدخال هذا البُعد في كل الندوات الأخرى التي نظمها المركز أو مراكز أخرى مشابهة.

(1) انظر: رشيد الخالدي: **«التحول الاجتماعي والسلطة السياسية في الدول العربية الراديكالية»**، في: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** (مؤلف مشترك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988. حيث يشير إلى تغير الاتجاهات السياسية في كل البلاد العربية الراديكالية: في مصر، حيث أمكن ملاحظة ذلك علناً بسبب ولع السادات بالظهور وحب المفاجأة؛ أو في سوريا، حيث مثلت العلاقة مع أميركا تجلياً واضحاً لهذا التحول. أما الموقف العراقي، الذي كان أكثر تصلباً في بداية السبعينات، أصبح أكثر ميلاً للموقف الأميركي (موقفه في قمة فاس)، أيضاً التغيرات المشابهة في الجزائر (المفاوضات التي عقدتها مع إيران نيابة عن الولايات المتحدة بشأن إطلاق رهائن السفارة الأميركية في طهران).

(2) انظر: وليد قزيها: **«أثر القضية الفلسطينية على السياسة العربية»**، في: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، مصدر مذكور سابقاً.

مع الأنظمة السياسية، والتي كانت تتزايد حدتها مع تزايد الانحراف السياسي اليميني في الوطن العربي، خاصة بعد معاهدة كامب ديفيد، وبداية ترسيخ مفهوم الصلح مع إسرائيل والدعوة إلى الواقعية السياسية.

ولم تكن معاهدة الصلح مع إسرائيل، هي الحدث السياسي الوحيد في المنطقة العربية. صحيح أنها كانت التجلي الواضح لانهيار المشروع السياسي للفكر القومي الذي أسس ركائزه على قضية فلسطين باعتبارها قضية العرب المركزية، إلاّ أن الحدث الآخر المتزامن معه والذي سيعدّل الخريطة العسكرية في الوطن العربي هو الثورة الإيرانية.

وليست الثورة الإيرانية حدثاً عابراً في الحياة السياسية العربية[1]. لقد كانت عظيمة الأثر في تعميق التمايز ما بين العروبة والإسلام. وابتداءً من هذا التاريخ، ستعيد الحركات الإسلامية صياغة مشروعها السياسي، وسيبرز الفرق الواضح ما بين الصيغة المستندة إلى الأنظمة اليمينية المرتبطة بالحلول الاستعمارية في المنطقة والتي تمثلها السعودية، وما بين الحركات الأصولية التي ستتبنى شعارات الفكر القومي، الذي يؤكد على محاربة الاستعمار والعدالة الاجتماعية، ولكن في إطار الإسلام كمنبع للفكر والثقافة والممارسة السياسية.

هكذا نستطيع فهم «الأزمة الثقافية» التي تمّت داخل الخطاب القومي العربي، فلم يكن من الصعب على المفكرين القوميين الاندفاع نحو الإسلام، بوصفه أساساً ومنبعاً للتراث القومي، لأن ذلك لم يتطلب جهداً استثنائياً، بل استثماراً للخصوصية التي يبني عليها الفكر القومي تمايزه عن التيارات الأخرى.

ولم تعد الخصوصية موقفاً فكرياً فقط، بل أصبحت ترمز إلى جملة من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وترتبط بشكل وثيق بالموقف من الآخر، والذي جسّده الغرب بشكل عام. وقد نشأ من ذلك موقف فكري

---

(1) يشير وليد قزيها، في دراسته لـ «أثر القضية الفلسطينية على السياسة العربية»، إلى ارتباط الثورة الإيرانية بالثورة الفلسطينية «حيث إن معظم التنظيمات التي شاركت في الثورة الإيرانية كانت على علاقة وثيقة بالمقاومة الفلسطينية انظر: (**الأمة والدولة والاندماج...**) الجزء الأول، المصدر السابق، ص 183.

واضح، يعتبر الحداثة مرادفة للغرب، ويدعو إلى تفكيك مشاريع الحداثة المستندة إلى ثقافة الغرب وتنظيماته الاجتماعية والسياسية، والعودة إلى بناء حداثة أخرى تستمدّ مشروعيتها من خصوصية الثقافة الإسلامية، وتستلهم نماذج ماضي الدولة الإسلامية القومية. وسادت في الخطاب القومي لغة مفهومية أخرى، تستبدل الديمقراطية بالثورة، والاشتراكية بالعدالة الإسلامية، والدولة بالخلافة، وأضيفت صفة الإسلامية إلى كل التجارب الاقتصادية والاجتماعية الحديثة، فظهر إلى الوجود مفهوم البنوك الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي، والاستثمارات الإسلامية، وأصبح الحديث عن الدولة الإسلامية مرادفاً للتعريب، وأصبح الاستقلال عن الدولة العثمانية خيانة للأمة، وأن الأشكال التي اتخذتها الدولة الاستقلالية، ليست سوى صنيعة الغرب الاستعماري ومستمدة منه، فاعتبرت القومية العلمانية بشكلها السائد، «شعوبية جديدة» دعت إليها وساندتها الأقليات في الوطن العربي[1].

هكذا بدت الخصوصية منهجاً للفرز، والاستغراق فيها يزداد حدة مع ازدياد حدة الانهيارات السياسية من جهة، وصعود الحركات الإسلامية المتطرفة من جهة أخرى. ولا شك في أن الثورة الإيرانية، سرّعت وتيرة هذه الاتجاهات وزادت من حدة الانفكاك عن المشروع القومي. أمّا الطرف النقيض أي العروبيون العلمانيون، فقد تجمعوا حول السلطة السياسية وفي أروقتها مستفيدين ممّا تقدم لهم من دعم معنوي، لكن ذلك لم يؤدِّ إلى تعديل في مضمون الخطاب أو الاجتهاد عليه، بل ظل الخطاب القومي الرسمي يدور في فلك الشعار الأساسي، الوحدة والحرية والاشتراكية، دون أن يكون لهذا الشعار أثر فعلي في الحياة السياسية أو في مسألة الاستقطاب الاجتماعي.

4ـ أسئلة لا بد منها:

تبدو صورة الفكر القومي التي تبلورت تدريجياً في السبعينات، آخذة في

---

(1) انظر: كتابات وجيه كوثراني، رضوان السيد، حسن الضيقة، منير شفيق، عادل حسين وآخرين.

التعمق. ويظهر المأزق النظري غير قابل للتجاوز، فالعلاقة ما بين الأصالة والمعاصرة، لم تعد علاقة إيجابية كما حاول الفكر القومي أن يسميها في البدايات، بل إن التناقض بينهما وصل إلى ذروته في الخطاب النظري حول الهوية، وقد أصبحت الهوية تعود بكليتها إلى الدين، مختصرة بذلك زمن الجدل حول الأولويات، ويزداد هذا الاتجاه عمقاً مع ازدياد التراجع في حركة التيارات التحديثية الأخرى، الليبرالية بشكل عام والماركسية بشكل خاص. إن الحديث عن حاضر التيار القومي يصبح ذا شأن إذا أخذنا بالاعتبار الحركة الاجتماعية التي ترتبت على الانهيارات والتغيّرات العالمية في مجال السياسة والفكر. إن إعادة النظر بمفهوم الطبقة، والصراع الاجتماعي كوسيلة لصياغة وبلورة الحركات السياسية بشكل عام، سيجعل من العودة إلى الفكر القومي، باعتباره مجالاً للتعاطي الفعّال مع الخصوصية، ولكنه يرتب أيضاً إعادة نظر فعلية في شكل الخطاب ومضمونه من جهة، وفي الممارسة السياسية للحركة القومية من جهة أخرى. إن الخروج من المأزق، يتطلب أكثر من مجرد الكفاح على جبهة الفكر، إذ يتطلب أولاً، وقبل كل شيء، الخروج من المأزق في مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولكن النضال على جهة الفكر ضروري جداً. إذ إن التحرر في ميدان الحياة الاجتماعية، يجب أن يصحبه تحرر في مجال الفكر. وأن سوء تقدير أهمية هذا العنصر الأخير والاندفاع نحو اتخاذ مواقف انتهازية أمام التحديات الفكرية، إنما كان أحد الأسباب الرئيسية لإجهاض محاولات التحرير السابقة[1]، وسيبقى السؤال ينتظر الإجابة.

فهل يستطيع التيار القومي الردّ على التحديات المعاصرة؟ وما هي مستلزمات الردّ وعناصره؟

---

(1) سمير أمين: «الإزدواجية في الثقافة العربية» في: أزمة المجتمع العربي، مصدر مذكور سابقاً.
انظر: سمير أمين: «محاولة محمد علي/ المحاولة الناصرية» في: بعض قضايا للمستقبل، دار الفارابي، بيروت، 1990.

IV ـ المجموعة الماركسية

1 ـ المرحلة الأولى والبدايات:

تكشف القراءة المتأنية لأدبيات الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي أن مسألة الحداثة والتقدم، كانت تأخذ حيزاً كبيراً في الخطاب النظري وفي الوثائق التي كانت تصدر عن هذه الأحزاب عند نشأتها، أي في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته؛ ولم يكن ذلك استثناءً بالنسبة إلى الأحزاب الأخرى، لأن الأحزاب في مجموعها[1] أكانت أحزاباً محلية كالحزب الوطني مثلاً، أو حزب الوفد في مصر، أو حزب الاستقلال، أو حزب الشعب في سوريا، أو حزب الاتحاد في العراق. . . أو أحزاباً قومية كحزب البعث مثلاً، أو أحزاباً أممية، كانت جميعها تشير إلى ضرورة تحديث البنى الاجتماعية وإعادة بناء القاعدة الاقتصادية وتحديثها والاهتمام بالإصلاح الزراعي، كوسيلة لإعادة تكيّف المجتمعات مع التغيّرات في البناء الاقتصادي العالمي.

لقد كانت مفاهيم الحداثة والتقدم، والتغيّر مفاهيم سائدة، يجري تداولها كضرورات حتمية، ويتم تبنيها من قبل المجموعات السياسية والحزبية، كأدوات أساسية للتوجه إلى الجماهير ومحاولات لاستنهاضها وتأطيرها.

ولكن الجديد في الخطاب النظري للأحزاب الشيوعية، هو اللغة المطلبية التي كانت تربط ما بين عمليات التحديث ومطالب العمال والفلاحين والجماهير، باعتبار أن التحديث والتقدم، لا يتمان إلّا باستنفار طاقات مجموع فئات الشعب، وأن هذا الاستنفار يستوجب إصلاحاً اقتصادياً (زراعياً بالدرجة الأولى يحد من إقطاع الأرض والتحكم في الفلاحين)، وإصلاحاً صناعياً يرتب علاقة إنسانية بالعمال عبر إيجاد قوانين لضمان حقوقهم وإنشاء نقاباتهم المهنية،

---

(1) أنظر: باتريك سيل: الصراع على سوريا. . . ، دار الكلمة، بيروت، 1981.
أيضاً: طارق البشري: تطوُّر الحركات السياسية في مصر (1945 - 1952)، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1982.
أيضاً: رفعت السعيد: تاريخ اليسار المصري، دار الطليعة، بيروت، 1972.

وإصلاحاً اجتماعياً يعمم التعليم المجاني وإتاحة الفرصة أمام جميع الناس، لتطوير كفاءاتهم وقدراتهم العقلية والبشرية.

ولعلّ الأرضية النظرية لهذه الأفكار قد تهيّأت مع حملة نابليون بونابرت إلى مصر واختراق أفكار الثورة الفرنسية للبنى الفكرية العربية[1]. ونستطيع أن نرى بوضوح أثر هذا الاختراق من تأثيرات هذه الأفكار في كتابات الطهطاوي ومن بعده شبلي الشميل، وفرح أنطون وسلامة موسى، حيث ترددت في كتاباتهم أجواء التقدم العلمي الأوروبي، ومعادلات الفكر العقلاني الإنساني، فكتبوا في الداروينية، وفي السان سيمونية وفي الاشتراكية الفابية... وربما كان التعبير الأقصى لهذا التفاعل مع أفكار الغرب ومفاهيمه النظرية، هو كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وفيما بعد الكواكبي ورشيد رضا، حيث انعكس التوتر ما بين القبول والرفض لهذه الأفكار ولتأثيراتها الفعلية في البنى الاجتماعية، فبدأ كلّ من القبول والرفض يتجلّى عندما ترفده مرة الانتصارات الفعلية للقوى التحديثية كما حدث أيام محمد علي، ومرة أخرى عندما يعيقه انهزام هذه القوى أمام قوى التقليد المتحالفة مع الغزو الاستعماري (هزيمة عرابي 1882). وإذا كانت أسباب الانتصار أو الهزيمة ليست شكلية فقط بل تقع في الرؤية النظرية المترددة التي حكمت خطاب التحديث منذ أوائل القرن التاسع عشر، إلاّ أن هيمنة هذا الخطاب كأداة صراعية تستخدمها المجموعات كافة، تُبرز الموقع الأساسي والمركزي الذي احتله خطاب الحداثة ولا يزال حتى الآن.

هكذا نرى أن خطاباً نظرياً في النزوع الإنساني للفكر التحديثي يجد جذوره في العقلانية الغربية التي أسّست لدولة القانون وللمواطنية والحريات الفردية، كما يجد صداه في كل النزعات السياسية المحلية والقومية. إلا أن هذا النزوع بقي في حدود الخطاب الإيديولوجي، لا يشير إلى العامل الاجتماعي صاحب المصلحة في تبني هذه الأفكار والدفاع عنها، ولقد ظل الأمر كذلك يمارس الانفصال التام ما بين الفكر كنزوع إنساني، وما بين القوى الاجتماعية كقاعدة

---

(1) عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الأخبار في تاريخ المماليك والأمصار، مطابع الشعب، مصر، 1958.

لهذا الفكر حتى منتصف هذا القرن. ولم يستطع الخطاب الأممي «يا عمال العالم اتحدوا» أن يشكل بداية لعلاقة جديدة ما بين الخطاب النظري والقوى الاجتماعية في الوطن العربي، إلا بعد انتصار الثورة البولشيفية في الاتحاد السوفياتي. فظهور المفاهيم الجديدة في حقل من الحقول المعرفية يرتبط عادة بظهور نظرية علمية جديدة، وهذا يعني حدوث نقلة نوعية في تاريخ هذا الحقل المعرفي، ولا يكون المفهوم تعبيراً عن رؤية جديدة في النظر إلى الأمور، إلاّ إذا كان يحمل بالفعل دلالات جديدة لا ترتبط بالضرورة بالواقع كما هو حاضر بالفعل، بل بأفق تحرك هذا الواقع. هكذا نستطيع أن نفهم اللغة المفاهيمية الجديدة التي أرستها الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، ونستطيع أن نميز بين مرحلتين لهذه اللغة المفاهيمية، ترتبطان إلى حد بعيد بتطور ونضوج الشروط الموضوعية داخل البنى الاجتماعية العربية:

المرحلة الأولى: سادت فيها اللغة المطلبية والتي كانت ترافق تغيّرات أساسية في البنى الاقتصادية والاجتماعية العربية،[1] والتي أدت إلى عملية فرز أولية للقوى الاجتماعية تعمقت وأصبحت أكثر وضوحاً في الفترة ما بين الحربين، حيث كان إنشاء الاتحادات والروابط والنقابات والأحزاب تعبيراً عن هذه التغيّرات وتجلياتها في مسألة الحقوق، التي يجب أن يتمتع بها المواطنون بشكل عام والعمال بشكل خاص، لجهة ضمانات العمل، والضمانات الصحية،

---

(1) نستطيع أن نشير إلى أحداث أساسية أدّت إلى هذه التغيّرات في مصر، مثلاً إنشاء رابطة للتجارة والصناعة سنة 1917 ثم تطورها من خلال جماعة بنك مصر. أنظر: مأزق **البورجوازية الصناعية في العالم الثالث: 1941/1920**، مؤسسة الأبحاث العربية، 1985.
أيضاً: عبد العظيم رمضان: **صراع الطبقات في مصر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.
أيضاً: أنور عبد الملك: **مصر مجتمع يبنيه العسكريون**، مصدر مذكور سابقاً.
أيضاً: طارق البشري: **تطوّر الحركات السياسية في مصر (1945 - 1952)**، مصدر مذكور سابقاً.
بالنسبة لسوريا: أنظر: بدر الدين السباعي: **أضواء على دخول الرأسمال الأجنبي إلى سوريا**، دار دمشق، 1973.
رزق اللّه هيلان: **المرحلة الانتقالية في سوريا**، دار دمشق، 1985.
بالنسبة للعراق: حنا بطاطو: **العراق**: مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1990.

وتصحيح الأجور، وأيضاً الحقوق السياسية بما فيها حق المشاركة في القرار عبر لغة يومية، تصوغها الأحداث المتلاحقة وتعمّقها النضالات اليومية التي تفرضها النتائج السياسية للتغيّرات على مستوى العالم.

1 ـ إذا كانت العلاقة باللغة المفاهيمية الماركسية قد أصبحت أكثر دقة بعد صدور أو ترجمة البيان الشيوعي إلى العربية سنة (1922)، فإن هيمنة هذه اللغة في خطاب اليسار الغربي (فرنسا وإنكلترا على وجه الخصوص)، قد يسَّر عمليات تحولها إلى اللغة العربية على يد النخب الثقافية التي كان لها حظوظ في الدراسة والتخصص في الخارج[1].

لقد كان على هذه اللغة أن تستوعب الشأن الاجتماعي عبر تبنيها لمطالب الفئات الشعبية، والشأن السياسي عبر استخلاص نتائج الاستعمار واستغلاله للثروات الوطنية[2]. وقد بدأ الخطاب الماركسي آنذاك، خطاباً استنهاضياً في محاولة لإثارة الوعي بالمشكلات الحقيقية في المجتمع العربي وتأطير الجماهير حول القضايا المعيشية بالدرجة الأولى، وكان يبرز هذا الموضوع بصورة أساسية ويتمّ التركيز عليه فقط، عندما تصطدم الاحتياجات السياسية للمجتمع العربي مع احتياجات المركز الاشتراكي، الذي كان النموذج لاستلهام المواقف وأشكال الممارسة السياسية للأحزاب الشيوعية العربية؛ من ذلك مثلاً، التناقض الذي نشأ في مرحلة الثلاثينات من جراء التحالفات التي أقامها الاتحاد السوفياتي مع إنكلترا وفرنسا، وهي الدول التي تسيطر على المشرق العربي كقوى احتلالية (مصر) أو منتدبة (سورية ولبنان والعراق وفلسطين)، وما بين الطموحات الوطنية والنضالات الشعبية من أجل الاستقلال. وبدأ الارتباك في الخطاب النظري الشيوعي، يموّه بعبارات المطالب الاجتماعية التي تؤجّل أو تغيّب المطالب

---

(1) أنظر: صلاح البيطار حول «الأصول الاجتماعية للنخب الثقافية في الوطن العربي ما بين الحربين»، ندوة **القومية العربية: بين الفكر والممارسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

(2) برز هذا الأمر في صحف الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي وخاصة في لبنان وفي مصر، انظر: رفعت السعيد: **تاريخ اليسار المصري**، مصدر مذكور سابقاً. وأيضاً عبد العظيم رمضان: **صراع الطبقات في مصر**، مصدر مذكور سابقاً.

الوطنية المشروعة، ولقد ظهر هذا التناقض بأكثر صوره فجاجية في الموقف من قضية فلسطين، حيث بدا الخطاب الماركسي امتثالياً ومستلباً بصورة كلية لمتطلبات المركز، الذي كان لا يزال يمارس القسمة الجدانوفية الشهيرة بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، دون الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الصراع وأولوياته في المناطق المستعمرة، هكذا انعكس في ممارسة الشيوعيين النظرية التباساً واضحاً حول دور الاستعمار في تقدم الشعوب وتحديث بناها الاجتماعية من جهة، والتراث اللينيني حول مسألة القوميات وحق الشعوب في تقرير مصيرها، من جهة أخرى والعلاقات غير المتكافئة التي يعززها التطور الرأسمالي وتحوله إلى إمبريالية من جهة أخرى.

لم يستطع الشيوعيون أن ينجزوا فصلاً ما بين القومي والأممي، وأهملوا النظرية اللينينية حول مسألة القومية الثورية. وأن مسألة تساوي الأمم ليست سوى تصريحات فارغة إذا لم يرافقها التأييد العملي للأحزاب البروليتارية. لقد أدى الاستلاب النظري إلى الابتعاد عن التحليل الملموس للواقع الملموس الذي قال به لينين. وتمّ الاعتماد على الصيغ الجاهزة، ولم يستطع الماركسيون العرب الإفلات من الجمود الفكري، فنشأ الإلحاق العقائدي الذي أدى بالماركسيين العرب إلى مواقف فكرية مستبقة وتحليلات جاهزة للقضية الفلسطينية[1].

ولقد ظلت هذه الحالة سائدة حتى ما بعد الخمسينات[2]، وبروز الإيديولوجية القومية وترسّخها في الوجدان الشعبي، بل إن هذا الموقف ساعد على انتشار الفكر القومي، وبدأ التناقض واضحاً ما بين الفكر القومي والفكر الماركسي، تغذيه مساحة من العداء الإيديولوجي الفج وتمسك بزمامه القوى البورجوازية والرجعية المستفيدة من هذا العداء. هكذا بقيت المرحلة الثانية تحت تأثير الرؤية المدرسية للفكر الماركسي التي يرعاها الاتحاد السوفياتي، ولم يتأثر الماركسيون

---

(1) ربما كان من المفيد الإشارة إلى النقد الذاتي الذي مارسه الحزب الشيوعي اللبناني في مؤتمره الثاني. انظر وثائق الحزب الشيوعي/ المؤتمر الثاني.

(2) بالرغم من نشوء كتلة عدم الانحياز بعد مؤتمر باندونغ، وبروز الماوية كتيار آخر للتطرّف النظري للفكر الماركسي، فإن الفكر الماركسي العربي الرسمي، لم يتبدّل كثيراً ولم تتغيّر الرؤى النظرية في أكثر الأحيان.

العرب كثيراً بالتحليل الآخر الذي قدمته التيارات الماركسية الأخرى وخصوصاً الماوية، فالنخب الثقافية التي قادت العمل السياسي وعملت في الاجتهاد النظري، لم تكن بعيدة عن الانتماءات الاجتماعية نفسها التي قادت العمل القومي في تلك الفترة.

2 ـ وإذا كان لنا أن نعتبر أن بدايات التيار الماركسي عميقة الجذور في الثقافة العربية الحديثة، وترتكز إلى الأسس النظرية ذاتها التي ارتكز إليها المفكرون العرب النهضويون في تحليلهم لمسألة التحديث والتقدم، إلا أن هذه البدايات لم تشكل حركة فكرية سياسية مقبولة قبل انتصار الثورة البولشيفية، وإعلان الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي.

ونستطيع القول إن التيار الفكري الماركسي، كما التيار القومي، نشأ في علاقة عضوية مع الأحزاب الأخرى، فكان يتأثر بسياساتها ويخضع لكل الظروف والتغيّرات التي كانت تخضع لها البنى الإيديولوجية والاجتماعية لهذه الأحزاب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نشوء الأحزاب وتطورها قد خضع في نهاية التحليل لنفس الظروف والتغيّرات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، فهي جميعها نتاج المخاض التاريخي، الذي نتج عن الحرب العالمية الأولى وترسّخ وتعمّق ما بعد الحرب العالمية الثانية. ولم يكن ذلك نتيجة للعامل للسياسي فقط، بل كان أيضاً نتيجة مباشرة للتطورات التي حصلت في المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[1].

في حدود هذا الفهم نرى أن المجموعة الماركسية[2] قد تأثرت إلى حد كبير بالمحطات التاريخية، التي كان لها أثر بارز على بقية المجموعات في التيار

---

(1) لمزيد من التفاصيل: أنظر: بالنسبة إلى سوريا: باتريك سيل، **الصراع على سوريا**، مصدر مذكور سابقاً.
بالنسبة إلى مصر: طارق البشري: **تطور الحركات السياسية في مصر**، مصدر مذكور سابقاً.
بالنسبة إلى الجزائر: جميلة الأزرق: **التكوّن الطبقي في الجزائر**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984.

(2) فهمية شرف الدين: **«البروسترويكا والفكر الاشتراكي العربي»**، ورقة غير منشورة، قدّمت لندوة **«الديمقراطية والتنمية ومستقبل الاشتراكية»**، داكار، 1991.

التحديثي، على أننـا نستطيـع أن نضيف بالنسبـة إلى هذه المجمـوعة، جملة من التأثيرات العميقة والنوعية التي خضعت لها في علاقاتها مع الخارج، والتي كانت تجعل منها عـلى الدوام رهينـة لخطاب نـظري متخارج يحمـل ادعاءً مـزدوجاً من العلمية والعالميـة التي تحقق له التـمايز، أمّـا الخصوصيـة، فقد خضعت في نهايـة التحليل لضرورات العالمية واحتياجاتها النظرية والعملية.

وهذا الالتحاق النـظري رسم اتجاهـات النظر، كـما أنه كـان سبباً رئيسيـاً في صياغة الصراع النظري الذي سـاد الساحـة الثقافيـة والذي جعـل من الخطاب المـاركسي فريسـة سهلة للنقد والتـأويل، ومن ثم للفـرز الـذي يصـل إلى حـد التغيب والإلغاء.

هكذا رسمت البدايات الخط البياني للفكر الماركسي في الـوطن العربي. وإذا كان هذا الخط قد تعدّل تحت تأثير الـوقائـع المحلية التي دفعت بـالخصوصي إلى واجهة الأحداث (قضية فلسطين صعود الفكر القومي، الإيديولوجيات الشعبوية القومية) فإن الاتجاهات التي برزت داخل التيار تعاملت إلى حد كبير مع التـطور الداخلي الكبير الذي برز داخل الفكـر الماركسي نفسـه. فسقوط الستـالينية أدّى إلى كسر الاحتكار العقائدي الذي كان يصادره الاتحـاد السوفيـاتي كمركـز وحيد للاجتهاد النظري وامتلاك الحقيقة، ولكن التطور الأسـاسي الذي أرسى التنـوع داخل التيار الماركسي هو تـطور الفكر المـاوي وتمايـزه النوعي في الفكـر الماركسي اللينيني، خاصة فيما خصّ النظرة إلى تاريخ الشعوب، وتجلّت مع الماوية مسـألة الخصوصيات باعتبارها أمراً لا يمكن التعسف في إخضاعه للعام الذي هو تاريخ الفكر الأوروبي الغربي.

وقـد كان هـاتين المسـألتين، أي سقـوط الستـالينيـة وتـطوّر الفكـر المـاوي، المـترابطتـين بشكـل عضـوي، الأثـر الكبـير لنشـوء مـدارس أخـرى في الفكـر المـاركسي. فقد نشـأت الماركسيـة الأوروبية التي أعـادت قـراءة تـاريـخ أوروبـا المعاصر من زاوية التغيّرات الفكريـة المتزامنـة، مع تقـدم المجتمعات والمنـاخات السياسية المرافقة لها. وما لبثت أن أصبحت الماركسية كمنهج للتحليل وكهـدف للوصول إلى التقدم، إيديولوجية الثورات في العالم الثالث، وأخذت أسـماء شتى

ولكنها نهلت جميعها من المرجعية النظرية التي أسسها ماركس ولينين وماو بشكل عام.

إن هذه المراجعة التاريخية تبدو ضرورية لفهم اللوحة المتداخلة التي انضوى في داخلها المفكرون الماركسيون: أثر سقوط الستالينية كممارسة سياسية ومنهج للتحليل الأحادي في التيارات الفكرية العربية. وما هو أثر الفكر الماوي على تعدد التيارات داخل الأحزاب الشيوعية العربية. أين تجلى هذا التغير وهذا التحوّل في مجمل التيارات الماركسية العربية؟

لا نود أن ندخل في تصنيفات المدارس الماركسية المختلفة، ولا نود تبني القسمة الثنائية ما بين مجددين وأرثوذكسيين، ولكننا سنتوقف فقط عند المفكرين الماركسيين الذين تجلّت في أطروحاتهم الفكرية ملامح التنقيب والكشف والنقد والتعديل والإضافة، أي بعبارة أخرى، قراءة جديدة للوقائع المتغيرة على ضوء المعطيات الأساسية للمنهج الماركسي، وإذا كان هناك من تمايز للمجموعة الماركسية داخل التيار التحديثي، فإن هذا التمايز لم يكن فقط نتيجة للتركيز المطلق على مسألة التحديث والمعاصرة، لأن هذه المسألة شغلت أذهان جميع المفكرين وعقولهم، ولا في اعتبار التقدم الأوروبي وحدة للقياس، فالمجموعات التركيبية لهذا التيار جميعها، الليبراليون والقوميون، اشتركت في هذه الرؤية، إلا أن التمايز الأهم للمجموعة الماركسية كان في إخضاع مسألة التحديث والتطور، لاحتياجات الطبقات الشعبية وخلق المناخ الملائم لتطورها وتطوير وعيها لمصالحها، وبالتالي في محاولة لتأطيرها ضمن طبقة محدّدة المعالم تمارس دورها الطبقي في لعبة الصراع الاجتماعي، وتأطير طموحاتها المستقبلية في الوصول إلى السلطة.

وإذا كان هذا الموقف قد رتّب أولوية للاقتصاد على ما عداه، فإن ذلك لم يكن شأناً إرادوياً بحتاً. بل إن التخلف المتنامي الذي كان يسود القطاعات الاقتصادية خارج المراكز الصناعية، هو الذي رتّب هذه الأولوية المطلقة وغيّب بالتالي الأبعاد الأخرى، التي ظهر دورها القوي بوضوح في النتائج المأساوية التي يشهدها العالم الاشتراكي اليوم، والتي نشأت، في رأينا، عن هذه الرؤية وهذا الفهم.

إن التركيز على مفهوم البروليتاريا كطبقة أساسية في عملية الصراع الطبقي جعل من الدعوة للتصنيع الموسّع، الذي سيجد ركائزه الأساسية في البناء الاقتصادي الرأسمالي، ضرورة حتمية. ولم يُعْنَ هؤلاء المفكرون بتحديد الأولويات الخاصة بكل مجتمع، بل إن خضوع الخاص للعام كان يتبدّى في ثنايا الخطاب، وكان هذا الخضوع يعمل إلى حد التغييب الكلي للواقع الملموس، أي للظروف الخاصة التي ترتب احتياجات المجتمعات، وآفاق تقدمها في لحظة تاريخية محددة.

2 ـ المرحلة الثانية: مرحلة التحوّل:

بدت سنوات الستينات وكأنها تتويج لمرحلة طويلة من الجدل حول مسألة التحديث والمعاصرة، فلقد أكدت الثورات القومية والشعبوية في العالم الثالث كله، أن الطريق إلى التحديث يجتاز بالضرورة مسألة بناء القاعدة المادية التحتية نحو تحديث البنى الفوقية، بما يتطلبه ذلك من توسيع للتعليم الثانوي والجامعي وبناء لكادرات الدولة وانتشار الصحف والمجلات. وأن هذا البناء يجب أن يقوم ويتطور خارج النظام الرأسمالي.

وقد مثلّت الاشتراكية الفكر البديل، فالنموذج الاشتراكي، في الاتحاد السوفياتي والصين والمنظومة الاشتراكية وكوبا، كانت دلائل مفعمة بالآمال بإمكانية الخروج من التخلف. وإذا كانت الأنظمة السياسية والتي كانت قومية بأكثرها، لم تتبنَّ صراحة الماركسية اللينينية، إلا أنها في اختياراتها الاقتصادية أدخلت البناء الاشتراكي في صلب النظرية السياسية. من جهتها، خطت الماركسية الرسمية السوفياتية خطوة أكثر جرأة في اتجاه هذه الثورات، فاستلهمت من قراءة أخرى لتاريخ شعوب العالم الثالث، مفهوماً آخر، هو التطور اللارأسمالي الذي سمح بالتعايش النظري ما بين الاتجاهات «البورجوازية الوطنية»[1] والاتجاهات الماركسية.

---

(1) ما حدث بالنسبة للحزب الشيوعي المصري الذي حلّ نفسه قياساً على هذا الفهم.
انظر النقد الذي يوجهه سمير أمين إلى مفهوم البورجوازية الوطنية في: **أزمة المجتمع العربي**، مصدر مذكور سابقاً.

ولكن هـذا المفهـوم تـراجـع تحت وطـأة الهـزائم السيـاسيـة والـتراجعـات الـدراماتيكيـة، التي حصلت في المستوى السيـاسي للأنـظمة القـومية في الـوطن العـربي وأفريقيـا في بدايـة السبعينات[1]. فسقـوط الستالينيـة سنـة 1956، كـان البداية الفعليـة للتعامـل مع مفهـوم الخصوصيـة، كما أنـه كان البـداية الفعليـة لعملية الكشف والنقد التي ابتدأت تتصاعد داخل التيارات الفكرية الماركسيـة. هكذا مثلاً نستـطيع فهم الماوية والإضـافات التي قـدمتها بشـأن الفهم الخاص للتجـربة الصينيـة، حين تـأخذ المفـاهيم مضامـين جديـدة تلتصق أكـثر فـأكـثر بـالخصوصيـات المحلية ومـوقعها من العـالمية. كـذلك نستـطيع فهم المـاركسيـة الأوروبيـة، التي تـطورت من رحم الـرأسـمالية ومن تجـربـة خـاصـة للنضـال الـديمقـراطي الأوروبي خـلال القـرن التـاسـع عشر والنصف الأول من القـرن العشرين، التي رفعت الغـطاء عن غـرامشي وأعـادت اللينينيـة إلى مـوقعهـا الخصـوصي باعتبـارها أيضـاً لصيقة بتجـربة الحـزب الشيوعي الـروسي وتـطوره الخاص في تشكيلة اجتماعية محددة، وظهـرت إلى الوجـود التيارات البنيـوية التي رسمت حدوداً ما بين الاقتصاد وآليات الدولة الحديثة وأجهزتها الإيديولوجية.

ولم تكن هـذه التغيّرات الفكـريـة مفصـولـة عن الثـورة التي أحـدثتهـا ثـورة الاتصالات في العالم، والتقدم الهائل في مستويات الأتمتة وتكنولوجيا الاتصالات التي جعلت من العالم مدينـة مفتوحـة. ولم تكن ثورة الـطلاب إلاّ أحد تجليـات هـذه التغيّرات، تـوّجت نصف قرن من التحـريض المستمر عـلى الثورة، وعـلى إنجاز التغيّرات المطلوبة في الهياكل الاجتـماعية في مستـوى العالم. وبحلول أيـار 1968 كان الفكر الماركسي الكلاسيكي المدرسي يدخـل في غيبوبـة النهايـة، بينما تطوّرت خارجه وعلى حواشيه أفكار جديـدة وعظيمـة تحاول أن تعيـد للخصوصيـات دورها المميز، وتنجز قراءات جديدة لا تخضع للعام المرسَّم في حدود المـاركسية الستالينية، بل تعود إلى الأصل لتستلهم منهج مـاركس في قراءة تـاريخ المنـاطق الأخرى التي كانت مستعمرة والواقعة خارج نطاق المراكز الرأسمالية المتطورة.

الجـديد في هـذه المرحلة هـو إذن التمايـز الذي نشـأ بين خـطابين: الخـطاب

(1) الساداتية في مصر، الإنقلابات العسكرية اليمينية في غانا وإندونيسيا...

الرسمي للأحزاب الشيوعية العربية، حيث كان الاتجاه الغالب هو الالتزام بحدود الالتزامات السياسية التي فرضتها علاقة المركز الشيوعي بالأحزاب الشيوعية الأخرى، وكان التمايز الطفيف الذي يظهر بين الحين والآخر، لا يلبث أن يختفي في ثنايا الخضوع للعام والصراع الثنائي الذي فرضته الحرب الباردة في الستينات. بالرغم من أن العلاقة الإلحاقية قد تجد تبريرها المنطقي، في المواقف الثابتة للاتحاد السوفياتي والأحزاب الاشتراكية إلى جانب القضايا العربية، إلا أن الاستتباع النظري، أعاق الاجتهاد المطلوب من قبل الأحزاب الشيوعية العربية، لفهم التشكيلة الخاصة التي نمت وتطوّرت في الوطن العربي، وأدى ذلك إلى الابتعاد عن التحليل الملموس للوقائع، وبالتالي أعاق الفهم الحقيقي للآليات التي تتحكّم في المجتمع العربي وفي خط تطوره العام[1]. وبدلاً من قراءة التاريخ على ضوء المنهج، أي استخدام المنهج للفهم، مورس التعسف في استخدام الأحداث والإيقاعات الاقتصادية المتنوعة، وذلك من أجل المطابقة ما بين التاريخ العربي والترسيمة الشكلية التي أرستها الماركسية المدرسية للتطور التاريخي. وفي أحسن الحالات، استخدم المؤرخون المفهوم الماركسي الأولي حول نمط الإنتاج الآسيوي وكأنه المنهج الخاص للتشكيلة الخاصة في الوطن العربي. ويبدو الوطن العربي حسب هذه الأطروحة، سجيناً لمأزق لا يستطيع الخروج منه، وبالتالي فهو غير قادر على خلق المخرج الرأسمالي من تلقاء نفسه. وقد عبّر أحمد صادق سعد عن هذه الأطروحة. ولكن هذه الأطروحة لا يمكن أن تفسر أسباب الازدهار ثم الانحطاط في العالم العربي.

أما التحليلات الأخرى التي أخضعت تاريخ الفكر العربي لمقاييس التحولات التي خضع لها الفكر الغربي، فقد كانت أيضاً في موازاة الاتجاه الرسمي وفي مجاله النظري. وقد حاولت إيجاد نقاط الالتقاء مع التاريخ العربي، في نشأته

(1) أدبيات الأحزاب الشيوعية العربية فيما خصّ قضية فلسطين، تحليلهم لتطور المجتمع العربي. انظر: كتابات مسعود ضاهر: **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية (1697 - 1861)**، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1981، بيروت، وردّ مهدي عامل عليها في: **الدولة الطائفية**، دار الفارابي، 1986. أيضاً أحمد صادق سعد: **نمط الإنتاج الآسيوي**، دار ابن خلدون، بيروت، 1983.

وتطوره من الاقطاعية نحو الرأسمالية، دون توقف فعلي حول الاختلاف الجوهري، الذي حكم مراحل الانتقال والعناصر الخصوصية التي أدّت دوراً رئيسياً في هذا الانتقال. وإذا كانت «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، تشير إلى البناء المادي الذي يؤسس لهذه النزعات باعتباره تجلياً وانعكاساً حقيقياً لاتجاهاته، فإن عدم ربط هذه النزعات بقوى اجتماعية واضحة، تتطور ضمن علاقات طبقية محددة المعالم، أفقد هذا التحليل بعده الاجتماعي، ولعل القسمة الثنائية الجدانوفية بين مثالي ومادي، وبالتالي بين يساري ويميني، هي التي كانت في أصل الرؤية التي تحكّمت في تقسيم الاتجاهات الفعلية للفكر الإسلامي، فغيبت بالتالي الإمكانية الحقيقية لفهم الآليات الخاصة بعملية الانتقال والتحول لهذه التشكيّلة الاجتماعية التي نشأت وتطورت في المجتمع العربي[1].

نخلص من ذلك إلى القول بأن تجليات سقوط الستالينية والثورة الفكرية والمنهجية التي كان يجب أن تعقب هذا السقوط، لم تظهر جلياً في الخطاب الرسمي للأحزاب الشيوعية العربية ولا في الأفكار التي كانت تلتزم هذا الخطاب وحقله الإيديولوجي المعرفي. إن سقوط الوهم حول وحدانية التحليل وتهافت مفهوم الشكل المعمم للفهم الماركسي، قد تبلور بصورة أكبر بعد خروج الصين عن هذا الفهم، فظهرت مدارس ماركسية أخرى أخذت تشق طريقها بعناد داخل التيار الماركسي العريض، وذلك عن طريق رفض الاتجاهات الدوغماتية التي أرستها الستالينية والعودة إلى ماركس ولينين، أي العودة نحو الأصول، ولكن تأثيرات الماوية بقيت محدودة ولم تستطع أن تنافس الاتجاه السوفياتي المهيمن، وأغلب الظن أن ذلك يعود إلى طبيعة القوى الاجتماعية التي التزمت بالماركسية، والتي كانت بأغلبيتها ذات أصول بورجوازية صغيرة، كما أن

---

(1) لمزيد من التفصيل، انظر: سمير أمين: **الأمة العربية**، مصدر مذكور سابقاً، حيث يربط النقد الجميل لأطروحة تيزيني ومروة بالأساس الإيديولوجي الذي حكم التحليل. لكن هذا لا ينفي التقدير الكبير للعمل الموسوعي الذي أنجزه الدكتور مروة والدكتور تيزيني، ولكننا نشير إلى الإشكاليات المنهجية التي ترتبت على التبني الكامل للخيار الإيديولوجي الماركسي الرسمي الذي فسر التحليل في الاتجاه المذكور سابقاً.

التحالف السياسي الذي أقامته هذه القوى مع الاتحاد السوفياتي، كان سبباً آخر لعدم تبني المقولات الماوية من قبل الأحزاب الشيوعية العربية. وقد حكم هذا الظهور تساؤل أساسي حول تعطل الحتمية التاريخية في مناطق واسعة من العالم. وإذا كان كتاب لينين «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»، يعتبر معيناً على الفهم إلا أنه في لحظة تاريخية محدّدة، أي بعد نشوء الاستقطاب الثنائي وتحول الاتحاد السوفياتي إلى دولة عظمى، بدا غير كافٍ، ونشأت تساؤلات جدية عن مدى قدرة العالم الثالث على اجتياز عتبة التخلف، باتجاه التقدم الذي رافق هيمنة النظام الرأسمالي وسيطرته الكاملة في أوروبا.

ولقد ساعدت التطورات العلمية على رفد هذه المدارس بالمعلومات التاريخية اللازمة، التي قللت من شأن الأحكام العامة، وكشفت أدلة أخرى على أن تاريخ المناطق التي كانت مستعمرة والتي لم تستطع اجتياز مرحلة التخلف، لا يخضع لنفس آليات التحول والتطور التي خضع لها تاريخ أوروبا الرأسمالية، ولن تستطيع بالتالي أن تتجاوز حاضرها عن طريق الارتباط بحتمية التطور في اتجاه الرأسمالية العالمية[1].

كانت مشكلة التخلف في قلب التحليل النظري للمدارس الماركسية[2] التي تمّت خارج النطاق الرسمي الستاليني. فالتساؤل حول الطابع الخاص لمسألة التخلف في البلدان الطرفية، والتي تعرضت لاستغلال وحشي ومنظم من قبل الاستعمار، طرح مسألة الانتقال، ولم يكن في نصوص الماركسية الرسمية وفي جعبتها، ما يشير إلى إمكانية فهم ظروف الانتقال للمناطق المختلفة أو الطرفية والآليات التي تتحكم في هذا الانتقال. وقد أشار سمير أمين في كتابه الأول التراكم على الصعيد العالمي إلى «أن نموذج الانتقال إلى الرأسمالية الطرفية يختلف اختلافاً أساسياً عن نموذج الانتقال إلى الرأسمالية المركزية»، وكان ذلك تعبيراً

---

(1) انظر كتاب: **التراكم على الصعيد العالمي**، لسمير أمين، دار إبن خلدون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1981، حيث يعدد في المقدمة الأسباب التي دفعته إلى القيام بعمله، ويعدد سمير أمين المساهمات الأخرى لكتّاب آخرين، ساهموا في تأكيد وتثبيت اتجاهات التحليل لديه.

(2) فهمية شرف الدين: «نمط الإنتاج الكولونيالي، قراءات في كتابات مهدي عامل»، مجلة **الطريق**، العددان: 6/5، كانون الأول، 1988.

واضحاً عن رفض وحدانية التشكيلة الاجتماعية التي تتطوّر عبر التاريخ، وتعبيراً عن إعادة الاعتبار للخصوصيات التاريخية باعتبارها حجر الزاوية في كل تحليل عياني وعن فهم آخر للعام يستطيع أن يجيب عن التساؤلات التي برزت داخل الاستقطاب العالمي الجديد.

3 ـ تيارات التحديث:

أ ـ سمير أمين: رؤية أخرى للتطور التاريخي:

لم تكن محاولة سمير أمين هذه إلاّ البداية، وقد أدت هذه البداية إلى إعادة درس انعكاس نمط التطور اللامتكافىء على التاريخ الاجتماعي. وكان ذلك إيذاناً بتحول نوعي للفكر الماركسي، الذي يحاول أن يقرأ بواسطة أدوات التحليل الماركسي، تاريخ البلدان الأخرى غير الأوروبية. فنقده للمدارس الاقتصادية التطورية التي أسستها المدارس البورجوازية على أساس المادية التاريخية، قاده إلى طرح نظريته الشهيرة حول المركز والأطراف[1].

إن الأساس النظري للاتجاه الآخر قد تمّ بناؤه، ورفدته دراسات كثيرة يشير إليها سمير أمين في دراساته المتلاحقة[2]. ومن الآن فصاعداً، ستكون نظرية التطور اللامتكافىء في أساس التحليل السوسيولوجي للأوضاع العينية السائدة في العالم الثالث وفي أفريقيا والوطن العربي بشكل خاص. أمّا في مجال المفاهيم المستخدمة، فإن تعابير أخرى ستظهر تبعاً للحقل المفاهيمي الذي تتحرك فيه، فمفهوم الاستقطاب الذي يرافق انبناء نظرية المركز والأطراف، يرسي قاعدة التطور اللامتكافىء، ويجعل من العلاقة بينهما رياضية دقيقة، فالمركز والأطراف وجهان لعملة واحدة، كما أن التطور والتخلف وجهان لنفس العملة. وفي هذا السياق يتزامن الحديث عن التخلف مع الحديث عن الحداثة، فلا يمكن

---

(1) انظر: **التطور اللامتكافىء**، لسمير أمين، دار إبن خلدون، بيروت، 1978.

(2) انظر: **أزمة المجتمع العربي**، لسمير أمين، حول مفهوم التاريخ الرأسمالي وعلاقته بتاريخ العرب، حيث يشير إلى الكتاب المشترك مع فرانك، إريفي، والرشتاين، الذين توصلوا إلى نقطة التقاء مشتركة لعالمية النظام الرأسمالي منذ أوائل نشأته والترابط المتلازم ما بين مراكزه وأطرافه.

للمجتمعات المتخلفة أن تنجز تطورها المطلوب نحو الحداثة بمعناها الكلاسيكي إلا إذا أنجزت قطعاً مع النظام الرأسمالي العالمي، حيث تحتل هذه المجتمعات وجه العملة الآخر، ويبدو هنا مفهوم «فك الارتباط» مفهوماً مركزياً بالنسبة للحداثة، فالعبور من التخلّف نحو التحديث، يستلزم بناء الآليات الضرورية للاستقلال الاقتصادي، وهذا بدوره سيساعد هذه المجتمعات على استعادة زمام المبادرة والعمل على تحديث بناها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وقد تعرض مفهوم «فك الارتباط» لانتقاد شديد من الاتجاهات الماركسية المختلفة، وخاصة من أولئك الذين يشاركون سمير أمين محاولاته لتجديد الفكر الماركسي، واعتبر فك الارتباط دعوة إلى الانقطاع والتقوقع داخل الذات القومية، واتجاهاً نحو التوفيقية إلى جانب استحالة هذا القطع بكل المعايير والمقاييس في ظل الهيمنة العالمية للنظام الرأسمالي، وفي ظل ثورة المعلومات، وثورة الاتصالات التي تجعل من فك الارتباط إعلاناً لموت الشعوب، حيث إنها ستمارس الانتحار الجماعي بعيداً عن الثورة التكنولوجية والمعلوماتية التي تتسارع بشكل دراماتيكي. هذا إلى جانب استحالة هذا الانفكاك الذي سيمنعه النظام الرأسمالي بقوة عند الحاجة.

وإذا كانت الإيضاحات المفهومية التي أدخلها سمير أمين في شرحه لمفهوم فك الارتباط[1]، قد رفعت بعض التحفظات التي أثارها النقاش حول حدود المفهوم وإمكانياته الفعلية، فإن مشكلات أخرى قد ظهرت إلى الوجود. فالتساؤل حول القوى الاجتماعية التي ستنجز فك الارتباط هذا أدّى إلى طرح مسألة الصراع الطبقي، كمفهوم جوهري في الماركسية، على بساط البحث، خاصة وأن تحديد أطراف الصراع في ظل التغيّرات العميقة في البنى الاجتماعية للأطراف، والتي كانت نتيجة حتمية للاستغلال الوحشي والمنظَّم من قبل المراكز، لم يعد بالأمر السهل، فالطبقتان النقيضتان، لا يمكن التعرف عليهما بسهولة في ظل الصراع القومي الذي يشهده العالم، كما أن سيادة الرأسمال المالي، والاختراق العمودي الذي ينجزه في اقتصاديات العالم، لا يسمح بتبلور

---

(1) انظر: **ما بعد الرأسمالية**، لسمير أمين، «مفهوم فك الارتباط»، مصدر مذكور سابقاً.

وصياغة مفهوم الطبقات بالشكل الذي حدده ماركس والذي لا يزال مقبولاً في العالم.

وهكذا، فإن اقتراح جهاز مفاهيمي آخر، يأخذ بعين الاعتبار الوقائع الفعلية التي أرستها الماركسية، لا بدّ أن يؤدي إلى إثارة إشكالات نظرية في التوفيق ما بين الانتماء إلى الأساس النظري للماركسية وما بين انبناء نظرية أخرى تستبقي ثوابت التحليل فقط، ولكنها تتجاوزه نحو أفق أكثر اتساعاً وشمولاً في أبعاده ومضامينه.

لكن سمير أمين لا يني يعلن انتماءه إلى الاشتراكية، فهو لا يرى إمكانية تجاوزها كأداة للتحليل في المدى المنظور، وهو لا يزال يعلن انتماءه إلى الفكر الاشتراكي؛ فمستقبل العالم وتطوره، بخاصة في العالم الثالث، مرهون بقدرته على الانتقال إلى الاشتراكية[1]. والاشتراكية لا تعني، في نظر سمير أمين، الأنظمة الاشتراكية التي بناها الاتحاد السوفياتي أو الصين، فهذه الأنظمة الاجتماعية هي خطوة على طريق الاشتراكية، وهي بالنسبة إليه ثورات وطنية شعبية أنجزت فك الارتباط مع النظام الرأسمالي العالمي في سياق انتقالها إلى الاشتراكية، لأن الاشتراكية سياق تاريخي، ينبني باستمرار ضمن الخصوصيات المحلية التي تعدّل من القوانين العامة، فتضفي عليها شكلاً آخر ومضموناً آخر، هو في نهاية التحليل نتيجة للوقائع العينية التي تبني هذه الاشتراكية في مرحلة تاريخية محددة.

الوقائع العينية بالنسبة إلى سمير أمين، لا تتحدّد بالبُعدين الرئيسين اللذين توقف أمامهما ومعهما التحليل الماركسي الاقتصادي، وهما: البُعد الاقتصادي والبُعد الاجتماعي، بل إن سمير أمين أضاف إليهما البُعد الثقافي، معتبراً أن هذا البُعد وإن كان لا يمتلك أولوية التحديد، إلا أنه يتمتّع بأهمية متساوية مع البُعدين الآخرين؛ فالبُعد الثقافي في نظره، هو المجال الذي تتحرك فيه الخصوصيات المحلية. ويلاحظ سمير أمين أن هذا البُعد «هو الأقل تقدماً في المعرفة العلمية، لدرجة أنه لا يزال محفوفاً بالأسرار الخفية، ويترتّب على ذلك

---

(1) انظر: سمير أمين: «مستقبل الاشتراكية» مجلة الطريق اللبنانية، العدد الثاني، 1990.

أن النظريات المقترحة في مجال الثقافة، حتى تلك الملاحظات عن الأديان التي نجدها في كتاب علم الاجتماع (الانتروبولوجيا)، لا تعدو كونها تأمّلات تقوم على الحدس وتدور في فلك «التشويه الثقافوي»[1]. إن سمير أمين يرفض النظريات التي تقوم على فرضية ثابتة تتعدّى مراحل التطور التاريخي، فالخصوصية بالنسبة إليه هي خصوصية تاريخية، تتطور باستمرار وتخضع لكل الإضافات والتعديلات التي يخضع لها تاريخ المجتمعات البشرية.

للخصوصية إذن، في فكر سمير أمين، مكانة مميزة، ولعل هذه المكانة هي التي أخضعت الرؤية الماركسية الشكلية للتعديل. فقراءة تاريخ المجتمعات غير الأوروبية التمركز أدت إلى فهم آخر لمسألة التطور، وتجاوز نظرية «التحولية» في التاريخ المبنية على الآلية نفسها التي تعتمدها الرأسمالية، أي على مفهوم «اللحاق». ولكن اللحاق هنا في النظرية التحولية، يقضي بأن يتمّ تجاوز شروط التطور الرأسمالي نحو الاشتراكية عن طريق الثورة، وتتأتى هذه النظرة، في رأي سمير أمين، عن مسألة الاستقطاب أي التناقض بين المراكز والأطراف، وهو تناقض لا يمكن تجاوزه في إطار الرأسمالية. وقد أثبتت الوقائع الحالية أن الاستقطاب الذي يفرزه النظام الرأسمالي في إطار التناقض ما بين المركز والأطراف، هو الذي يحتل مكان الصدارة، والذي يعين الحدود التاريخية للرأسمالية[2].

وميزة هذه الرؤية في أنها تكشف الأبعاد الحقيقية لإيديولوجيا التحديث الأوروبية التمركز، المهيمنة، التي عزّزتها ودعمتها نماذج الحياة الأوروبية الموزعة بواسطة ثورة الإعلام الحالية. فإيديولوجيا التحديث التي تجعل من الغرب والحياة الغربية نموذجاً للاحتذاء تغيب المشكلة الرئيسة، وهي أن هذه الحياة المترفة في الغرب تقوم على الاستغلال المتوحّش لشعوب أخرى، فالتمركز الأوروبي يمثل بالتحديد ميلاً إلى إيقاف التاريخ عند الحد الذي بلغه العالم المعاصر من خلال التوسع الرأسمالي الموجود فعلاً، كما يقول سمير أمين.

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع أنظر: **نحو نظرية للثقافة**، لسمير أمين، معهد الانماء العربي، مصدر مذكور سابقاً.

(2) المصدر نفسه.

لكن نقده للتمركز الأوروبي، لا يلغي اعترافه بأن التقدم في الغرب هو نموذج للتطور. ولكنه يريد أن يكون نموذجاً ممكناً للبشرية كلها، وبما أن الرأسمالية المتحققة فعلياً لم تنجز التجانس على المستوى الاقتصادي، فإن المستويات الأعمق والتي ترتكز إلى خصوصيات الشعوب وثقافاتها، لن تحقق التجانس، وبالتالي فإن مسألة الاقتداء بالنموذج تصبح هدفاً مستحيلاً، ويجب أن يكون مرفوضاً من قبل الشعوب التي هي ضحايا هذا النظام «الأمثل» الذي تقترحه المركزية الأوروبية. إن التمركز الأوروبي يمثل بالتحديد ميلاً إلى إيقاف التاريخ عند الحدّ الذي بلغه العالم المعاصر من خلال التوسع الرأسمالي الموجود فعلاً، بينما النظريات العالمثالثية السلفية ترفض هذا العالم غير المتساوي دون أن تقترح بديلاً عالمي الطابع يحل محله.

ويقف سمير أمين موقفاً نقدياً من طرفي المعادلة، النموذج التغريبي الذي يؤدّي إلى الاستغراق في التبعية الشكلية، والنموذج السلفي الذي يؤدي إلى تدمير الذات دون اقتراح أفق للتطور، فيعترف باستحالة الاقتداء ولكنه يرفض الانغلاق الكلي على الذات، فالتاريخ بالنسبة إليه لا نهاية له، والتطور والتغيّر لا يقعان عند حد معينّ، والمعركة بين القوى الاجتماعية المحافظة التي تميل إلى إيقاف التطور بحجة عدم الاستلاب وبين القوى التي تدفع إلى الأمام، هي معركة دائمة تتطلب إحاطة كلية بالأبعاد المختلفة لعملية التطور، وكشف الآلية الاستلابية التي يرتّبها الاقتداء بالنموذج دون إخضاعه للتناقض الذي يرسيه الاستقطاب داخل النظام الرأسمالي. ولم يقف سمير أمين عند هذا النقد العام الذي يميّز بين تاريخ أوروبا والمراكز وتاريخ محيطها، بل إن اهتمامه بالخصوصيات دفع به إلى دراسة النماذج المتعدّدة لخصوصيات التطور في أفريقيا. كما أن كتابه «الأمة العربية»، سلّط الضوء على الازدواجية الثقافية التي حكمت تاريخ وتطور التشكيلة الاجتماعية في الوطن العربي، فرأى ان التشكيلات الاجتماعية التحديثية فصلت دائماً بين مشكلة تحديث الدولة والاقتصاد (فقلبت في هذا المجال الامتثال بأوروبا) وبين مشكلة تحديث الفكر، فتراجعت في الثانية واكتفت بأخذ موقف محافظ. ويرى سمير أمين أن هذه الازدواجية حكمت أيضاً الجدال منذ بداية العصور الإسلامية، أي الخلاف ما بين أهل الكلام وأهل

الحديث[1]، وإن كان لهذا الخلاف طابع آخر. ويرى أن المشكلة لا تـزال قائمـة داخل الفكر البورجوازي العربي. فمن جهة تسود العلوم والفنون الأوروبيـة في ميدان الإنتاج، والإدارة، ومن الجهة الأخرى تسود أفكار مجمدة باسم الدين في ميدان الممارسة الثقافية والممارسات السياسية. ويعتبر أن هذه الازدواجية الثقـافية انعكاس لعدم اكتمال البناء الرأسمالي في الوطن العربي، واتخـاذه طابـع رأسماليـة الأطراف التابعة. ويشدّد سمير أمين عـلى أن التقدم والحـداثة في الـوطن العربي يتطلبان تحالفاً وطنياً شعبياً، يمتلك جرأة لا تمتلكها البورجوازية العربية، ويدفـع بـاتجاه التحـديث دون الامتثال، في كـلٍّ من مجالات تحـديث الدولـة والمجتمـع وتحـديث الفكر. وهـذا يتمّ من خلال مـا يسميه بـالثورة الثقـافية، التي تعـطي للبديل الوطني الشعبي إمكانية التوفيق بـين جذورهـا التاريخيـة «الأصالـة» وبين احتياجات العصر والمستقبل «المعاصرة»[2].

هـل هي نهاية المـطاف بالنسبـة لسمير أمـين؟ هل وصـل الفكر إلى اكتـماله، والنظرية إلى تمامها؟

إن سمـير أمين نفسـه لا يدّعي ذلـك، فالنقـاش الدائـر اليوم حـول مفهـوم التحالف الوطني الشعبي وحقله المعرفي وحول المرتكزات الاجتماعية التي تشكّـل قاعدته الأساسيـة، وحول المـرتكزات الاقتصـادية التي يقـوم عليها، تـطرح من جديد على هذه الـرؤية إشكـالات في مستوى النـظر، ليس أقلّها حـدود المفهوم المعرفية، وعلاقته بمستوى مفهوم القومية كـما طرح في القـرن التاسـع عشر. أمّا القضايا الإشكـالية التي يثـيرها في عـلاقته بمفهـوم الصراع الطبقي، فـإنها تجعل إمكانية بقاء التحليل داخـل المدرسـة الماركسيـة أمراً مشكـوكاً فيـه. فالتحـالف الـوطني الشعبي يفترض تجـاوزاً لمفهوم الـطبقة العـاملة، وأيضاً لمفهـوم الـطبقـة النقيض. ويطرح إشكالاً على تحديد أطراف الصراع، وإمكانية إقامة فصـل ولو منهجي بين أطراف الصراع. أما أدوات الصراع، فإنها تصبـح غير محـددة فعلاً

---

(1) انظر: سمير أمين: «الازدواجية في الثقافة المصرية» في: أزمة المجتمع العربي، مصدر مذكـور سابقاً.

(2) سمير أمين: بعض قضايا للمستقبل: تأمّلات حول تحديات العـالم المعاصر، الفصـل الثالث. «دور الأنتلجانسيا في الثورة الوطنية الشعبية».

في ضوء العالمية والتبعية المطلقة التي يرسيها النظام الإمبريالي الحالي، ما بين الرأس المال المالي، في المركز والكومبرادورية التابعة في الأطراف.

وهذا الأمر أيضاً يطرح من جديد مسألة جوهر الصراع وإمكانية تحديده بواسطة أدوات التحليل الماركسية، التي غيّرت في طبيعتها وفي علاقاتها الداخلية الثورة التكنولوجية والأدمغة الآلية، التي تتحكم بعناصر العمل وبمفهوم القيمة على حد سواء[1].

ب ـ **الفكر النقدي لمهدي عامل:**

1 ـ إن تحليلنا لمستويات التجديد التي أنجزها الماركسيون العرب في داخل الخطاب الماركسي، لا تلغي الفروقات النوعية بين المحاولات: فبينما تناولت مساهمة سمير أمين شكل النظرية ومضمونها، بدءاً من قراءة التاريخ القديم وتحقيبه وَفْقاً لمقاييس أخرى لا تلتزم بالقياس الماركسي الشكلي، وحتى إيجاد الآليات النظرية للانتقال بين المراحل، فإن محاولات أخرى في قراءة الحيثيات والوقائع الخصوصية في الوطن العربي، على ضوء نهج الماركسي وأدواته المفهومية، قد ظهرت مخترقة بذلك جدار التلقّي والتلقين الذي رسم حدود الاجتهاد في الأحزاب الشيوعية العربية.

كانت محاولة مهدي عامل هذه، بداية ممكنة لإنجاز تقدم حقيقي في بناء جهاز مفهومي لقراءة التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي وتطورها الخاص، وبالتالي محاولة تحديد الآليات التي تتحكم في مرحلة الانتقال نحو المجتمع الحديث. وقد أشار إلى ذلك مهدي عامل في مقدمة كتابه «نمط الإنتاج الكولونيالي»[2]، حين قال: «انطلقت في البحث حتى أتبين الضرورة التي نحن فيها، في هذه المرحلة من حركة التحرر الوطني، في أن نفكر الأدوات المفهومية التي بها نفكر، حتى نتمكن من أن نفكر واقع الحركة التاريخية. وبالممارسة علمت أن علينا أن نفكر أدواتنا هذه فيما نحن نفكر واقعياً هذا، وأن نفكر هذا الواقع فيما نفكّر أدوات معرفته». و«الضرورة التي نحن فيها» هي

---

(1) Benjamin Coriat: **L'atelier et le robot**. Édition Cristian Bourgeois, Paris 1990.

(2) مهدي عامل: **نمط الإنتاج الكولونيالي**، دار الفارابي، بيروت، 1978.

الشكل الذي اتخذه التطور في الوطن العربي. فبدا التحليل وكأنه خروج على القواعد التي أرستها الماركسية الشكلية، وخروج مماثل على القواعد التي أرساها التطور الرأسمالي، وبرز مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي، كمفهوم متميّز للتعبير عن خصوصية التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية في الوطن العربي.

لقد انطلق مهدي عامل في تأسيسه لنمط الإنتاج الكولونيالي من نقطتين أساسيتين:

الأولى، تتركز في اعتبار البنية الاجتماعية العربية هي بنية اجتماعية كولونيالية، وبذلك يعلن اختلافها البنيوي مع الرأسمالية الإمبريالية.

والثانية، اعتبار الاختلاف البنيوي بينها وبين البنية الاجتماعية الرأسمالية اختلافاً كمياً ونوعياً، أي الإقرار بتطور من نوع آخر للمجتمعات الرأسمالية، يختلف عن التطور في المجتمعات الأخرى، «وما هذا الاختلاف سوى نتيجة لاختلاف الشروط الموضوعية لعملية الانتقال هذه أي نتيجة لتفاوت تطور الحركة الثورية منها»[1].

كان مهدي عامل يريد أن يقرأ الواقع، فهل كان الواقع يسمح بالملاحظة والاستنتاج التي أدّت إلى استحداث أدوات مفهومية جديدة؟ وهل يرتب هذا الموقف تساؤلات جديدة في محاولة أرادها هو لنستطيع «تملك واقعنا الاجتماعي التاريخي في ماضيه وحاضره»[2].

من أجل ذلك، رأى مهدي عامل أنه لا بدّ، إذن، من وقفة أولية أمام المرحلة التاريخية التي يقع فيها التحليل، ولا بدّ من فهم كل مرحلة من حيث هي بنية اجتماعية محددة، تتطور داخل زمانها الخاص، من التكون إلى التطور إلى القطع. فإذا كان زمان تكون البنية الإنتاجية هو الزمان الخاص بمرحلة انتقالها من نظام إنتاج إلى نظام إنتاج آخر، فزمان التطور في البنية الاجتماعية هو زمان دائري تكراري، لأن حركة التطور فيه هي حركة انقيادية لا يظهر فيها

---

(1) في: **نمط الإنتاج الكولونيالي**، مصدر سابق، ص 115.
(2) المصدر نفسه.

الصراع الطبقي على حقيقته السياسية، فيبدو التاريخ فيه وكأنه إعادة إنتاج لعلاقات الإنتاج القائمة. أمّا في إطار زمن القطع، أي حين تدخل البنية الاجتماعية في قفزتها النوعية، في هذه اللحظة التاريخية الحاسمة يبلغ الصراع الطبقي حدته القصوى فيظهر كصراع سياسي مباشر، وفي هذه اللحظة بالذات، تكون الحركة المحورية في البنية الاجتماعية حركة انجذابية تجذب بقوة، أي مركز التناقض الرئيسي، فيظهر الصراع الطبقي على حقيقته صراعاً سياسياً، ليس في شكله الرئيسي بل في مختلف أشكاله الاجتماعية أي على مستواه البنيوي نفسه»[1].

وعلى أساس هذه الحركة، يتمّ تحديد المستوى الذي وصلت إليه البنية في مراحلها التاريخية، هذه الحركة هي حركة الصراع الطبقي، ولكن الصراع الطبقي يأخذ شكلاً مميزاً في هذه المرحلة الكولونيالية، لأن الاختلاف الجذري الذي يتميّز به التطور في بلادنا، هو خروجه عن السياق الكلاسيكي الذي تطورت في داخله البورجوازيات العربية، وهذا الاختلاف يكمن في طبيعة تكوينها التاريخي الذي يحدّد طبيعة صيرورتها الطبقية أي طريقة تطورها اللاحق: فلقد تكوّنت هذه الطبقة بشكل أساسي في ظل علاقة التبعية الكولونيالية، أي بفعل التغلغل الاستعماري في بنيانها الاجتماعي[2]، هذا التغلغل الذي أحدث انعطافاً جذرياً في حركة التطور التاريخي لهذه التيارات الاجتماعية، أي أنه أحدث تغييراً جذرياً في منطق تطورها الداخلي، وجعلها تخضع لمنطق آخر من التطور هو منطق التبعية الكولونيالية[3].

وإذا كان الشكل الكولونيالي نتيجة حتمية لشكل التطور المتميّز في بلادنا،

---

(1) مهدي عامل في التناقض في: نمط الإنتاج الكولونيالي، الفصل الثاني: «أزمة البنية الاجتماعية». مصدر سابق.

(2) يبدو أن مهدي عامل لم يكن يعرف في ذلك الزمن أطروحة سمير أمين حول **نمط الإنتاج الخراجي**. لذلك، فإنه يشير إلى النمط الرأسمالي، أو أشكال الإنتاج الآسيوي فقط، وهذا أمر ذو دلالة بالنسبة لاستثارة النقد وأشكال التجديد التي اتخذتها الماركسية في الوطن العربي، وإن كان ذلك ضمن أدوات مفهومية مختلفة.

(3) المصدر نفسه، ص 38.

فكيف يندرج هذا التميّز داخل القوانين العامة للمادية التاريخية، وأين يقع هـذا التمايز ضمن المراحل التاريخية المقترحة كإطار ضمني للتطور التاريخي؟

يبدو أن مهدي عامل كـان حذراً بـالنسبة إلى هـذه المسألـة، فعملية الإنتـاج المعـرفي بالنسبـة إليه تتمّ بشكـل متتابـع، ولا يمكن بالنسبـة إليه كتـابة التـاريخ الواقعي لشروط ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي، قبل أن نعرف البنية النـوعية لهـذا النظام كما يقول موريس غودليه[1]، ومعرفة البنية تسبق وتؤسس معرفة التكوّن. هكذا أيضاً يلح مهدي عامل على المعرفة العلمية للخلفية البنيوية لنمط الإنتـاج الكولونيالي، لأنها وحدها ستتيح له استنباط الشكل العام للحـركة التي ولّـدته. فـالحقيقة المـادية الفعليـة التي تجذب التفكـير العلمي، هي أن هذه المجتمعـات انطلقت في تطورهـا التاريخي في وقت كـان فيه التـطوُّر الرأسـمالي في أوروبا قـد وصل إلى مرحلة التوسع الرأسمالي.

ولم يتمّ اكتشاف المفهوم من تصـوّر مسبق تعسفي، وإنما جـاء نتيجة منـطقية للمعرفة العلمية لهذه البنية الاجتماعية في بلادنا وزمانها الخاص، وهو استنباط لا مفر منه حتى تعيد تلك البنية وبمحض تطورها الذاتي إنتاج شروط تطورها.

إن الموقف الفعلي لهذه الرؤية، هو تحـوّل عن الشكل المعتمـد للوحة التـطور التـاريخي. بيد أن الاستنبـاط يـرتب معـرفـة واقعيـة بـالشكـل العـام للحـركـة وللضرورة التاريخيتين، اللتين وجّهتا التاريخ العربي العيني، وهو بـذلك يشكـل بـرهنة عكسيـة تستمد نقـطة انطلاقهـا من أشكال أخـرى، وتزيـح النقاب عن المضمون المتمايز بطريقة التعارض.

هكذا تبرز عند مهدي عامل مسافة الاختلاف في العلاقة ما بين آلية التـطور في بلادنا وآلية التطور الرأسمالية، وهذه العلاقة تقوم على تنـاقض من نوع آخـر داخل بنية علاقات الإنتاج الكولونيالي هو التناقض الوطني.

لا مفرّ من الملاحـظة بأن نمـطين من الإنتاج مختلفـين في التكوين وفي آليتهـما

---

(1) مـوريس غودليـه: حول نمط الإنتـاج الآسيوي، تـرجمة صـادق جلال العـظم، دار الحقيقة، بيروت، 1972.

الداخلية، يتواجدان في رؤية مهدي عامل النظرية، الخط الرأسمالي التوسعي أو الإمبريالي، ونمط آخر هو النمط الكولونيالي الذي يظهر لمهدي عامل كنتيجة ضرورية للتطور الخاص الذي فرضه التدخل الرأسمالي في مناطق الأطراف. وإذا كانت لفظة الأطراف لم ترد في تحليل مهدي عامل، فذلك أيضاً يضاف إلى قلقه البالغ من تقديم مفهومه وكأنه قطع مع اللوحة التاريخية التي قدمتها الماركسية السوفياتية الرسمية وثبتتها الأحزاب الشيوعية العربية التي ينتمي إليها مهدي. وقد أدى تحليله لهذين النمطين وعلاقاتهما التماثلية والاختلافية كما يقول، إلى عدم الخروج من المأزق النظري الذي وضع نفسه فيه. فلم تستطع سلسلة المعادلات التي أقامها مهدي بين البنيتين أن تحل المشكلة، فالقول بأن فهم منطق التطور الداخلي في البنية الاجتماعية الكولونيالية، لا يفهم إلّا في ضوء منطق التطور الرأسمالي نفسه لأنه يختلف عنه ويتميز، لم يؤدِّ إلى اعتبار التطور الكولونيالي شكلاً آخر خارج المركزية الأوروبية، وبالتالي لم تؤدِّ الخصوصية وظيفتها في احتضان الرؤية النظرية واستيعابها، هكذا راوحت المشكلة وبدت الإضافة النوعية التي رتّبها مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي عديمة الفائدة، في ظل هذا الالتباس والغموض الذي أحاط العلاقة بين البنية الاجتماعية في صيرورتها التاريخية، أي في تحولها تحت تأثير منطقها الداخلي القائم على التناقض، وبين اعتبار الوقائع التاريخية التي تميّز موضوعياً بنية اجتماعية محددة. فتمظهر الإشكالية ما بين القوانين الموضوعية التي ترسي شكل التطور الخاص في بنية اجتماعية حتمية، وما بين القوانين العامة، لا يستجيب للصورة الحقيقية التي تتجلى في تطور الوطن العربي.

ولكن هاجس مهدي عامل يتركّز في دحض الافتراءات التي يقدمها المنطق التجريبي لمسألة الحداثة ومسألة التخلف، والتي كان يرفع لواءها الليبراليون[1]. من هنا كان تغليبه للعام، يحكمه هذا التمايز عن خطابهم ويحكمه أيضاً انتماؤه إلى الحزب الشيوعي اللبناني، الذي وإن تميّز في علاقته بالقضية القومية لم يخرج

(1) إن هذا الدحض، هو جوهر مناقشة مهدي عامل لمفهوم الحداثة والتحديث في كتابه: **أزمة حضارة عربية أم أزمة بورجوازية عربية**، مصدر مذكور سابقاً.
أنظر خاصة نقاشه مداخلة أدونيس وشاكر مصطفى.

كثيراً عن القواعد المنهجية التي تحكم الرؤية التاريخية للخطاب الماركسي الرسمي. وفي رأيه أن التطور الكولونيالي إمّا أن يكون حراً من أي قانون يحكم تحركه، وفي هذه الحالة تستحيل معرفته، وإمّا أن يكون خاضعاً في تحركه لقوانين تتحكم في تحركه وحينئذٍ تصح معرفته وتصير ممكنة بمعرفة قوانينه، ويبدو مهدي عامل في مناقشته هذه أسيراً للعام بشكل لم يسمح بصياغة متكاملة لرفضه المطلق لتطبيق القانون العام للتطور الرأسمالي، حتى بأشكاله المختلفة التي طرحتها الماركسية الشكلية (التطور اللارأسمالي، أو تطور على النمط الآسيوي). فنمط التطور الكولونيالي الذي كان يرد في رأيه على مسألة التشوه الذي يقول به بعض الماركسيين، لم يستثمر للتوصل إلى النتائج المرجوة في إرساء قاعدة نظرية خاصة، تقوم ليس فقط على تمايز التطور في الوطن العربي ومشكلاته الراهنة، بل أيضاً على تاريخ هذا التطور الذي يدحض الإخضاع الذي تمارسه الماركسية الرسمية على تاريخ التشكيلات الطرفية[1]. لقد وقف مهدي عامل على عتبة التحليل دون الولوج إلى داخله، فأبقى المسألة في حدود التفسير، وبقي نمط الإنتاج الكولونيالي «مرحلة من تطور الإنتاج الرأسمالي مختلفة عنه، بل هو نمط الإنتاج الرأسمالي، الشكل الذي يستحيل في تطور الانتاج الرأسمالي كإنتاج رأسمالي...»[2].

كيف يتم التقدم إذاً؟ وكيف يستطيع نمط الإنتاج الكولونيالي أن يحقق القطع مع النمط الإمبريالي المسيطر والمهيمن؟

4 ـ قراءة في دلالات الخطاب التحديثي:

- لم يشكّل مفهوم الحداثة همّاً معرفياً أو نظرياً بالنسبة إلى المجموعة الماركسية، فقد حل مفهوم التقدم مكانه باعتباره هدفاً لكل تغيّر وكل تحوّل، فقد شكّل التقدم في بعده التطوري النقطة المركزية للتحليلات التي كانت تحاول إنجاز تغيّرات ما أو تدعو إليها.

---

(1) انظر: سمير أمين: «رسالة الماركسية في آسيا وأفريقيا»، في **ما بعد الرأسمالية**، مصدر مذكور سابقاً.

(2) مهدي عامل: **في نمط الإنتاج الكولونيالي**، مصدر سابق، ص 161.

أمّا مفهوم الحداثة، فقد بدا إصلاحياً يتكىء على مفهوم اللحاق الذي أرساه الفكر البورجوازي مصنفاً العالم الثالث في درجة متدنيّة، لكنها تستطيع أن تتقدم بمساعدة أوروبا وعلى مثالها.

صحيح أن الخطاب الماركسي بأكمله يعترف بأولوية أوروبا الحضارية وتقدمها، ولكنه يجعل أيضاً من حضارتها حلقة في سلسلة من الحلقات، تعطي دوراً لكل المجموعات البشرية في صنعها. التحديث بالنسبة إلى الماركسية ليس هدفاً بحد ذاته، بل هو ناتج مسألة الانتقال من التخلف نحو الاشتراكية. هكذا يتعادل مفهوم الحداثة في مستواه الدلالي مع مفهوم الاشتراكية، إن هذه الرؤية هي التي جعلت المفهوم بكل حقوله الدلالية يغيب عن تحليلات المجموعة الماركسية. فالتحولات النوعية التي يدّعي المشروع الماركسي إمكانية إنجازها أكبر من مسألة إعادة أو تحديث مستويات محددة. فالانتقال يعني بالدرجة الأولى قطعاً كاملاً مع نمط سابق وانتقالاً إلى نمط آخر. إن مرحلة الانتقال هذه، وتحديد الأنماط التي تقع في سياقها التشكيلة الخصوصية للوطن العربي، هو جوهر الإضافة الجوهرية للفكر الماركسي التجديدي وخاصة لفكر سمير أمين؛ فالحداثة بمعناها الكلاسيكي الذي أرسته العقلانية الأوروبية وعصر الأنوار، رفضها المجدّدون الماركسيون، إمّا لأنها لا تناسب مجتمعات الأطراف كما يراها سمير أمين، وإمّا لأنها مستحيلة كما هي عند مهدي عامل، نظراً إلى استحالة الانتقال نحو النمط الرأسمالي في ظل النظام المهيمن. إذ إن ذلك ما يفسر، التغيّب الكلي لهذا المفهوم من جهة، وتعرضه للنقد الحاد من جانب جميع التيارات الماركسية من جهة أخرى.

ثمة أمر يجمع المجموعات الثلاث داخل التيار التحديثي، هو بالتحديد الرغبة في العبور من التخلف نحو شكل أرقى لا تزال أوروبا تمثّل نموذجه بامتياز، ولكن الاختلاف يتمّ في آلية الانتقال، وفي أولويات الانتقال، وأخيراً في تحديد الشرائح الاجتماعية المستفيدة من هذا الانتقال، حيث يظهر التمايز الحقيقي بين المجموعات في مسألة التجاوز التي أكد عليها الماركسيون المجددون باتجاه بناء نمط آخر من الحضارة غير أوروبي التمركز.

القسم الثالث
التيار التقليدي

I ـ مقدمة:

- نسمي هذا التيار تقليدياً استناداً إلى المرتكزات المنهجية نفسها التي جعلتنا نصنّف التيار الأول تحديثياً. وهذه المرتكزات تقوم بالدرجة الأولى على المرجعية النظرية التي ينتمي إليها الخطاب المعبّر عن هذا التيار، بصورة مباشرة أو خفية، وبغض النظر عن العوامل الثانوية التي تحدّد درجة الانتماء إلى المرجعية النظرية المشار إليها، أو تخترقها، وتدخل معها في علاقة صراع هي بالتحديد الصراع في الوحدة. والمرجعية النظرية للتيار الذي نسميه تقليدياً هي «الخصوصية الثابتة»، «الذات والهوية» المتجاوزتان لحركة التاريخ، والمحدّدتان للحاضر والمستقبل، بما هو تكرار زمني يستعيد الماضي ويقيس نفسه إليه، بحيث تغدو كلمات «الشرق»، «التراث»، «السلف» و«الأصول» مرادفاً لنواة صلبة ثابتة في تاريخ الوعي وفي وعيه للتاريخ. وليس ضرورياً أن يكون شرط التصنيف في هذا التيار قبول اتجاه فكري ما لمفهوم «الخصوصية الثابتة» بشكل إيجابي، أي تبنيها أو الانحياز إلى النتائج الناجمة عن الأخذ بها.

إذ إن بعض أشكال النقد لهذه «الخصوصية» هي تثبيت لها وموافقة على مفاعيلها في الواقع الاجتماعي وفي الحالة الفكرية الراهنة. فإلقاء تبعات الحاضر، التاريخي، المتغيّر على بنية ثابتة في الماضي، خاصة على المستوى

الفكري، هو استغراق في لاتاريخية نتاجات الماضي، وتجاوز للحركة الاجتماعية في آنٍ معاً. وبالتالي يصبح التوجه إلى حلول أزمات اللحظة الراهنة محكوماً بالعودة إلى معالجة الجذور الممتدة بعيداً في الزمن وفي الوعي الاجتماعي. أي تتحول المواجهة مع الحاضر إلى مواجهة مع الماضي وبناه «المستقلة» عن أي تأثير، والثابتة محصّنة وراء أسوار التاريخ.

من الواضح أن مفهوم الخصوصية الثابتة في المجتمعات العربية والإسلامية يقوم على الإسلام نفسه: الوحي (القرآن) والحديث والفقه والكلام (التأويل). وهذه العناصر تشكّل أساس البِنية المعرفية والإيديولوجية لدى اتجاه فكري ـ سياسي نسميه الاتجاه الإسلامي. في حين أن مجموعة من الرؤى الثقافية المتنوعة والموزعة بين الأخذ ببعض عناصر الخصوصية متزاوجة مع عناصر أخرى، تاريخية واجتماعية وثقافية، من جهة، وبين التسليم بالسلبية المطلقة لخصوصية لا تتحول، من جهة أخرى، مجموعة هذه الرؤى تشكّل روافد أخرى دينية ولا دينية للتيار التقليدي.

التيار التقليدي هو إذاً مركب واسع ومعقّد. استعاد طاقته بفعل عملية تفكك بعض التيارات التحديثية أو الانفكاك عنها والتحول نحو الأصول التراثية. وعملية التفكك والتركيب هذه قامت أساساً على قاعدة التناقض بين مشاريع التنمية العصرية الشاملة، التي حملت لواءها قوى قومية، ماركسية، ليبرالية وعلمانية أو شبه علمانية، وبين الإمكانات الواقعية لتحقيق هكذا تنمية في الشروط العالمية والإقليمية والمحلية. ومن الطبيعي أن يجد هذا التناقض مساحة فعله الحقيقية الحاسمة، لا في صراع التيارات الفكرية، بل في تربة الواقع الاجتماعي ـ السياسي والشروط المحيطة بحركته والمحددة لها. فهناك، أولاً، المواجهة الشاملة بين مصالح الشعوب والأمم التي خضعت في مرحلة معينة للاستعمار، وما زالت تخضع لأشكال تنظيمه للعالم ونهبه لثرواته، ومن بينها الوطن العربي، وبين مصالح المستعمرين القدماء والجدد المتبلورين كمراكز للنظام الرأسمالي العالمي المعاصر. وهناك، ثانياً، إخفاق الدولة القطرية في حل القضية القومية ومشروع استعادة الوحدة القومية التي قامت الدولة القطرية نفسها على أنقاضه. وهذا إخفاق متعدد الأبعاد تنضوي تحته الإنكسارات

العربية التي لازمت الصراع العسكري والسياسي مع إسرائيل، التفكك الداخلي في الأقطار الوليدة من التجزئة العامة، ضمور الحياة السياسية وانعدام الديمقراطية، حالة الغربة الاجتماعية والفردية التي يغذّيها شعار مفارق للواقع ووهم الانتصارات القريبة.

على هذه الأرضية العامة، ودون الدخول الآن في تفاصيل أكثر، ينهض تيار في الثقافة المعاصرة يرفض الغرب بكل رموزه، مجسّداً إياه في صورة المغتصب والمفتت والمناقض في الدين والقيم، ويرفض نقيضه الداخلي الذي تمثّل بالفكر القومي والماركسي والذي «فشل في إنجاز مشروعه التاريخي».

في هذا التيار يمثل الاتجاه الديني قطبه الجاذب والجانب الإيجابي منه، بفعل حركة الانفكاك عن التيارات الأخرى والتراكب حوله. والإيجابية هنا لا تحدّد إلّا باتجاه هذه الحركة، دون مضمون الرؤى الثقافية والفعل الثقافي والسياسي. والاتجاه هذا يتكون من رافدين أساسيين:

- السلفية التي ما برحت منذ القرن التاسع عشر في المواقع الإيديولوجية العامة ذاتها تقريباً، ولكن حركتها السياسية وبرامجها شهدت تغيّرات ملحوظة منذ منتصف القرن العشرين.

- والأصولية التي أعطت للحركة الإسلامية الراهنة صفة «الصحوة الإسلامية» ـ حسب بعض التعابير الشائعة ـ بسبب صعودها السريع، وطرحها الفكر المتميز في مواجهة الأوضاع الاجتماعية السائدة، ومواقفها السياسية التغييرية الجذرية لجهة العودة إلى حكم الإسلام، وكفاحية تنظيماتها. ولا شك في أن هزيمة حزيران 1967 ثم انفجار الثورة الإسلامية في إيران وانتصارها، قد شكّلتا علامتين بارزتين في مسيرة الصعود هذه. الأولى، أي الهزيمة، على مستوى الإعداد الموضوعي وإزاحة البدائل، والثانية، أي انتصار الثورة الإيرانية، على مستوى إنجاز التحقق التاريخي أولاً أو الانتشار أفقياً وعمودياً في المجتمعات الإسلامية.

إن هذا التقسيم الإجرائي للتيار الإسلامي المعاصر يستوجب استدراكين: الأول، أنه لا يعبّر تماماً وبدقة عن الاتجاهات والميول الفردية لدى بعض ممثليه.

بحيث نجد بينهم مَنْ تتداخل في مفاهيمه ورؤياه الفكرية والسياسية عناصر متنوعة في الأصولية والسلفية، كما جرى تحديدهما أعلاه. وهناك من يصعب فعلاً تصنيفه في هذا الاتجاه أو ذاك، وأحياناً لا يجد مكانه بدقة في الاتجاهين كليهما. ولا بدّ من الإشارة إلى أن بعض الباحثين المعاصرين في الفكر الإسلامي ودارسي التيارات الإسلامية، يميلون إلى تصنيف إجرائي من نوع آخر، وإن كان مشابهاً من ناحية مرتكزاته الفكرية. وهو تصنيف يضع في رأس أولوياته مسألة الحكم والشكل في علاقة التيارات الإسلامية المعاصرة بالتراث الإسلامي كله: النص والسيرة والفقه والكلام وغيرها... فينقسم الإسلاميون، وَفْقَ هذا التصنيف، إلى ممثلين «لفكر الصحوة» وممثلين «للفكر الارتدادي»، على أساس مدى ملاءمة الانتقائية التراثية لدى كل منهما لقضايا ومشاكل العصر ومستوى تكييفهم للإسلام، في مفهومهم الخاص له، بحيث يتجاوب مع أشكال الصراع الاجتماعي والسياسي الراهنة، مع تطور العلوم في الثورة العلمية والتكنولوجية التي نشهدها، ومع ارتقاء الوعي البشري عموماً[1].

وإذا كان تصنيفنا، الذي اعتبرناه إجرائياً لا أكثر، يعاني من نقاط ضعف في الإحاطة بروافد وتلوينات الاتجاه الإسلامي الواسع، فالتصنيف الآخر الذي عرضناه يضيف صعوبات جديدة لأنه يضيّق المقاييس والأسس، التي يجري التصنيف بحسب منطقها ويزيد في غموض الحدود الفاصلة بين الروافد والأفراد ـ على مستوى نقاط الارتكاز الفكرية والبرنامج السياسي والأهداف الاجتماعية العامة.

والاستدراك الثاني هو أن هذا التصنيف لا ينطبق إلا على الاتجاهات والقوى الإسلامية المعاصرة الحديثة. وكما أنه يفقد الكثير من دقته العلمية إذا ما اعتبر صالحاً لتصنيف حركات سابقة، كالوهابية التي تحولت من حركة أصولية في بدايتها إلى اتجاه سلفي محافظ في أيامنا هذه. كذلك لا يجوز اعتباره صالحاً لتصنيف الاتجاهات والقوى ذاتها في المستقبل؛ فالأحداث التاريخية والتطور

---

(1) بول فيل وزهيري هواري: جريدة السفير اللبنانية، 1983/11/27.
نقلاً عن: «peuple méditerrané»، عدد 1983/10.

الاجتماعي والفكري الذي نعيشه يفرضان إعادة تقويم دائمة لموقع وفعل وتأثر الاتجاهات والأفراد وأفكارهم وانتقالهم، التلقائي أو الواعي والهادف، من رافد إلى رافد من ضمن التيار نفسه.

II ـ الركائز المعرفية للتيار التقليدي:

هذا الاتجاه، فهو كما ذكرنا، ناتج عن عملية تجميع حول مفاهيم معينة «للخصوصية العربية» أو «الخصوصية الإسلامية»، أو حتى «الخصوصيات الإقليمية والمحلية» الثابتة. وهذه العملية هي إمّا انفكاك عن تيارات تحديثية ومزاوجة بين عناصر من مشاريع الحداثة وبين المنابع والأصول، ضمن تغليب دائم للثانية على الأولى. وإمّا انغلاق في دائرة «الذات» القومية أو المحلية بعيداً عن تأثيرات الثقافة العالمية الحديثة والمفاهيم الإنسانية الشاملة. ولا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى أن إقامة الحدود الفاصلة فيما بين رافدي الاتجاه الإسلامي وبين الاتجاه الإسلامي بمجمله والاتجاه الثاني، المركّب والمتنوّع، هي عملية شديدة التعسّف. فالحدود هذه منحنية ومتعرّجة ومتداخلة. لذلك لا بدّ من تناول القضايا الرئيسة، المعبرة عن المرجعية النظرية في خطاب التيار كله من أجل الوصول إلى تشخيص موضوعي للرؤى الثقافية والبرامج والمواقف التي يطرحها ويتبنّاها. أين تصطدم هذه الرؤى والبرامج بالحدث التاريخي وكيف تنفعل به؟ أين تنفتح على المفاهيم المعاصرة وأين تنبذها؟ كيف ترى إلى عناصر التراث المتناقضة وكيف تجري عملية الفرز والانتقاء لها، وغيرها من القضايا.

إن إطلاق مفهوم التقليدية على المحصلة العامة للاتجاهات التي تشكّل التيار المركّب المذكور، لا يعني تعريفاً له بالسلب. أي أنه لا يتحدّد بنفي صفة الحداثة عنه وحسب. فهذا النفي لا يلامس إلا الجانب المنفعل، المتأثر، الخارج على الفعل العالمي المعاصر، من موقع تمرّد وجودي لا يستمرّ إلاّ باستمرار «الآخر» فاعلاً وإيجابياً. في حين أن التيار التقليدي يحدّد، بوعيه، موقعه وخياراته ويطرح بدائله لما هو قائم، أياً كانت طبيعة هذه البدائل. فهو يدخل معترك الصراع المعاصر بمعالمه الثقافية والسياسية المميزة وبإدارته المعرفية الخاصة. والقبول الشعبي بإيجابية هذا التيار والالتفاف حول طروحاته

الاجتماعية والسياسية، يعود إلى مجموعتين من الأسباب: ذاتية، تتعلق بطبيعة هذا التيار ومدى استجابته للكوامن العميقة في الوعي الشعبي، عندما يحتك هذا الوعي بجدار صلب لأزمة اجتماعية معينة، وقدرته على إعادة إنتاج البدائل الصالحة بجوهرها لكل زمان ومكان، في الأشكال والخطاب المناسب للواقع المحدّد في لحظة الأزمة. وموضوعية، تفرضها الشروط العامة للسيرورة التاريخية والصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي، على المستوى الكوني والقومي والمحلي، وهي تكشف عن كامل فعاليتها في لحظات الانعطاف، عندما تحدث التراكمات الكمية البطيئة نقلة نوعية في طبيعة الظواهر، ويأخذ «الحدث» موقعه التاريخي، مولّداً في الظاهرة الاجتماعية التي أخرجته إلى الوجود وبالتالي في الوعي الاجتماعي وفي علاقتها، روابط وصراعات جديدة.

1 ـ في العامل الذاتي لانبعاث التقليد:

«الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية دورية: يصيب المسلمين ذبول في دوافع الإيمان وضوابطه وخمول في الفكر والفقه وجمود في الحركة والجهاد، وتضربهم الابتلاءات الداخلية والخارجية فينحط كسبهم التاريخي، ثم تستفزهم أزمة السقوط عن مثلهم العليا ويحضهم الوعي بالانحطاط عن أمجاد سالفة... فينهضوا من جديد... ولهذه الدورة إشارات في القرآن والأحاديث ولها شواهد في تاريخ المسلمين»[1].

يصف د. حسن الترابي تاريخية «الصحوة» المتكررة وأسبابها؛ ويعبّر د. علي سامي النشار عن الآلية الداخلية للحركة ذاتها بقوله: «إن سطوع الحضارة ثانية إنما يستند إلى الإمكانات الباطنية الداخلية وإلى استرجاع الذات الأصيلة وتطويرها خلال نزوات حيوية داخلية وثورات ذاتية داخلية أيضاً»[2].

نكتفي الآن من إيراد هذه الشواهد بحقيقة بسيطة هي التأكيد على ظاهرة

---

(1) حسن الترابي: جريدة السفير اللبنانية، 1987/3/30.

(2) علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، طبعة رابعة، القاهرة، 1978، ص 7.

«الكمون والانطلاق» الدورية في تاريخ الحركة والفكر الإسلاميين، وهي حركة يعيدها الإسلاميون إلى أسباب متناقضة ومعروضة انتقائياً. فسقوط المثل وخمود الإسلام يعود إلى أسباب في «المسلمين أنفسهم» وفي «الابتلاءات الخارجية / الداخلية»، في حين أن النهوض والسطوع ثانية لا يعود إلّا إلى الوعي بالانحطاط» و«استرجاع الذات الأصيلة». الموضوعي هذا هو سبب السقوط، خارجياً كان أم داخلياً، في المسلمين أو في أعدائهم، بسبب ذبول الإيمان والابتعاد عن الإسلام أو بسبب القسر المفروض عليهم من طرف آخر. في حين أن النهوض لا تتأمّن شروطه إلا بالذاتي، أي باتخاذ الإسلام، مرة جديدة، طريقاً إلى «الذات» ودافعاً «للنزوات الحيوية» المؤدية إلى استعادة الأمجاد السالفة.

وبغض النظر عمّا في هذه الرؤية من ذاتية وانتقائية للظواهر ومسبباتها، يجب الاعتراف بأن إشاراتها لدور العامل الذاتي تنطوي على قدر كبير من الصحة، خاصة إذا ما اتخذ تحليل العلاقة بين الذاتي والموضوعي في عملية الخمود والانبعاث وجهته الجدلية الصحيحة. وهو ما لم يستطع فكر هذا التيار أن يقيمه لعدم استناده إلى رؤيا شمولية تاريخية، نقدية للتاريخ والظواهر الاجتماعية.

والواقع أن حالات التقدم والتراجع في الفكر الإسلامي، كانت مشروطة بطبيعة الأزمات التي عاشتها المجتمعات العربية والإسلامية إن على مستوى تطورها الداخلي: الصراع على السلطة، المشروعية العليا للحكم، الصراعات الاجتماعية الكبرى والتهديد الشعبي لسلطة النخب الحاكمة، وقدرة الآليات الناظمة لحركة المجتمع على الاستجابة لمقتضيات التطور اللاحق... أو على المستوى الخارجي: مواجهة المخاطر العسكرية والسياسية الخارجية، التحالفات مع «أعداء في الدين» ضد مسلمين، الأزمات الاقتصادية الناتجة عن خراب ممالك أو انقطاع طرق التجارة وتحولها، وما إلى ذلك من عوامل خارجية... وكل منعطف من المنعطفات الكبرى المقترنة بواقع أزمة عميقة كان يجد صدى في الإيديولوجيا الرسمية والشعبية التي مثّلها الإسلام بجانبيها كليهما. ففي حين كانت السلطات والقوى المسيطرة تلجأ إلى الإسلام السائد، في تفسيره وتأويله الرسميين، من أجل استتباب القبول بالأمر الواقع (الغزالي، ...)، كانت

التيارات الشعبية تنتج، على العموم، فكراً إسلامياً رافضاً. وبما أن الرفض بحاجة دائماً إلى إثبات مشروعية طموحه للتغيير، كان الرافضون يعودون إلى الأصول لتنجدهم بزاد ديني - سياسي - سلوكي من سيرة الرسول وأصحابه ومن العصر الذهبي للدعوة. ولعلّ الظاهرة الأبرز في الفكر الأصولي منذ بداية انحطاط الدولة الإسلامية وتفسّخها، هي هذا الذوبان في الماضي «المشرق» للذات لإضاءة واقع «قائم» مفروض من «آخر» ما، أكان هذا «الآخر» عدواً خارجياً - مسلماً أو غير مسلم - أم كان «سلطاناً جائراً» في دولة الإسلام ذاتها.

وممّا يضفي على هذه العملية الدورية، المغايرة لذاتها حتماً في المراحل المختلفة، أهمية خاصة، وما يسمح لها بلعب دور فاعل على المستوى الاجتماعي، والشعبي تحديداً، هو كون الوعي الشعبي العربي بالماضي وعياً حاداً ومركباً. فالواقع بالنسبة إلى هذا الوعي هو دائماً في موضع المقارنة مع التاريخ، وآفاق تطوره تُقاس بحصيلة المُنجزات الغابرة وبالدور الفاعل في تقرير مصير جزء كبير من البشرية. ولعلّ هذه الميزة هي ظاهرة ثقافية مشتركة لدى الكثير من الشعوب التي أسهمت حضاراتها الآفلة في دفع المسيرة الإنسانية قدماً. الأمر الذي يحفظ في الذاكرة الاجتماعية لهذه الشعوب، صورة إيجابيتها التاريخية وشعورها بالاعتزاز في الانتماء إلى ذاتها. ولعلّ الفن الملحمي برمته قد قام على عناصر مختلفة ومتناقضة في هذه الظاهرة، من «الإلياذة» إلى «أناشيد رولان»، ومن «الشاهنامه» إلى «النشيد الشامل». إن تمجيد الماضي كان على الدوام تعبيراً عن حالتين متلازمتين ومتفارقتين: الأولى، محاولة بعث وهمي للعمالقة الموتى كي ينتقموا من أقزام الحاضر ويكشفوا عجزهم وخيانتهم للفضائل والقوة الغابرة؛ والثانية، تصويب باتجاه المستقبل، بحيث يستمد الحاضر من تاريخه أسباب التماسك والقدرة ليواجه بنجاح التحديات الواقعية. وعلى هاتين الحالتين تتكوّن خلفيات ثقافية معقدة، تنبت على سطحها الواعي مفاهيم ورؤى تستلهم الخصوصيات التاريخية لتضعها في موقع المركز من نظرتها إلى المستقبل.

بالنسبة إلى التيار التقليدي، المعبّر غالباً عن ثقافة شعبية، ترتدي هذه المسألة أهمية مضاعفة، نظراً لكون الانتماء الحضاري المقترن بحنين سياسي يقوم على وعي ديني شمولي في نظرته إلى المجتمع والإنسان. فالإسلام رسالة دينية

ودنيوية: علاقة بالخالق وتنظيم للمجتمع. كلا الجانبين مقدّس وبنفس المرتبة من الأهمية في نظر المؤمن. باسم الإسلام وفي ظل أحكامه قامت دولة عظمى استمرّت قروناً هي دولة الخلافة العربية، ثم تلاها حكم عثماني لعدة قرون أخرى رايته وقانونه الشريعة الإسلامية. ولم يقتصر السياسي في الإسلام على شعارات وإيديولوجية السلطة، بل تعداها بعيداً ليشكّل عامل توحيد أساسي للعرب وللمجتمعات ذات الأغلبية العربية أياً كان حكامها (أكراد، مماليك، سلاجقة...)، في مواجهة الاعتداءات الخارجية / الغزو الصليبي ثم المغولي / أو الأعداء المحيطين. والإسلام - برأي أكثرية المفسّرين والمجتهدين - حمل رسالة تسخير الطبيعة الإنسان وتتويجه عليها سيداً يستغلها ويستثمر خيراتها من جهة، وتسخير الناس لبعضهم من جهة أخرى. وغائية الخلق المزدوجة تستكمل الجانب السياسي وتمنح دور الإنسان المنتج والاجتماعي بُعداً دينياً - إيديولوجياً[1]. فالوحي في هذا الجانب يؤكّد الوظيفة الاجتماعية في شمولية الرسالة، ويفتح الأفق لتأويل النصوص لاحقاً بما يتلاءم مع الدور التنظيمي - الاجتماعي للإسلام وسلطاته في المجتمع. وهذا ما حصل في الواقع، فمقتضيات التطورات اللاحقة فرضت هذا التأويل، بحيث جرى إخضاع النصوص لعملية تفسير هدفها تكييف الأحكام الأصلية مع الوقائع الجديدة ومستلزمات السلطة الإمبراطورية وضرورات تنظيم الدولة المترامية الأطراف والمتعدّدة الثقافات والديانات ومستويات التطور. وقد جرت هذه العملية بهذا الهدف، ولكنها ظلت مشروطة بعدم تناقضها مع النصوص والأحكام البيّنة في الإسلام. وتكرّست بذلك في نظر المؤمنين، قدرة النص، حتى بعد إقفال باب الاجتهاد، على الإجابة عن كل أسئلة الحياة.

هذه الحيوية والشمولية الذاتيتين في طبيعة الإسلام نفسه كرّستا دوراً تاريخياً لهذا الدين، على المستوى الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي، كان يؤهله لعمليات انبعاث متتالية بعد مراحل الجمود. وكان في هذه العملية يستجيب للظروف الموضوعية ويتفاعل مع الحدث التاريخي على طريقته الخاصة.

---

(1) د. فهمي الجدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مصدر مذكور سابقاً، ص. 13.

2 ـ في العوامل الموضوعية لانبعاث التقليد:

لم تكن هزيمة حزيران 1967 جولة خاسرة في حرب طويلة مفتوحة، كما تراءى للبعض في الوهلة الأولى التي أعقبت حزيران. ورغم ما بذل عبد الناصر والقوى الوطنية والقومية، على مستوى الأنظمة والحركة الشعبية، من جهود لتجاوز آثارها، ظلت الهزيمة جاثمة ككابوس على الوعي العربي التقدّمي. وبدا بوضوح، مع الزمن، أن مرحلة بكاملها تشرف على الانتهاء. وبعد موت عبد الناصر انكشفت الثغرات العميقة في النظام الناصري والبنية الاجتماعية والاقتصادية التي أقامتها خلال سنوات عديدة ثورة يوليو 1952، ومشروعها التنموي. وكانت محاولات التنمية في العالم الثالث عموماً قد ترافقت مع نقلة مهمة في مراكز النظام العالمي من أجل تثبيت شكل أو أشكال جديدة للسيطرة على أطرافه. فاصطدمت محاولات التنمية المذكورة مع المشروع الإمبريالي المتجدّد لتنظيم العالم، وأصيبت بنكسات متتالية ظلت تتعاقب طوال الثمانينات، وما زالت. وأسهمت في هذه الانتكاسات والهزائم بصورة أساسية، مجموعة من الثغرات الاستراتيجية في مشاريع التنمية: من استنادها إلى قوى اجتماعية مترددة، إلى طبيعة السلطة السياسية، إلى تمثّل نماذج اشتراكية، أحياناً بصورة خاطئة وأحياناً عبر اقتباس الأخطاء الأصيلة في النماذج إياها.

وتلازم المشروع التنموي التحديثي في البلدان العربية التي اختارته مع مشروع حل للقضية القومية بمجمل عناصرها: من قضية فلسطين إلى قضية الوحدة العربية. وإذا كانت حرب حزيران 1967 قد وجّهت ضربة قاسية إلى الوعي العربي في المسألة القومية، وحطّمت حلماً كبيراً منفتحاً على المستقبل، فإن التطورات اللاحقة كانت كفيلة بضرب الأساس المادي، الاقتصادي والاجتماعي، الذي أعدّ لحمل المشروعين معاً. وشكلت سياسة الانفتاح في مصر، عنوان هذه الهزيمة المزدوجة وراية مرحلة جديدة شعارها الصلح مع إسرائيل والتخلّي عن الحلف العربي المواجه لها، تصفية المعيقات أمام دخول الرأسمال الغربي، والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي على المستويات الممكنة كافة. لقد هزم المشروع وحامله الاجتماعي وانفسح المجال لاستلام الكومبرادور مقاليد السلطة. ولم تفلح التيارات الماركسية المتحالفة، بالعام، مع الأنظمة،

والمتميزة عنها في آن، في إنتاج بديل مستقبلي يستقطب قوى اجتماعية عريضة لأسباب متعددة، ذاتية وموضوعية. الأمر الذي أوجد فراغاً سياسياً واسعاً في المساحة الممتدة بين الفئة الحاكمة، والسلطة عموماً، وبين القوى الشعبية المتضرّرة من مشروعها المسيطر، والتي وجدت نفسها في مواجهة مكشوفة مع هيمنة غربية تتقدّم سريعاً. وتفاقم هذا الصراع مع انكشاف الأزمات الاقتصادية في الدول الاشتراكية القائمة فعلياً، وبيان عجز نماذجها عن تشكيل بدائل الرأسمالية الغربية، وذلك منذ أواخر السبعينات.

هكذا شكّلت ظروف الهزيمة مناخاً مواتياً لنهوض تيار جديد، يمتلك فكراً شمولياً قابلاً على التكيّف، راسخاً في الوعي العميق لدى الجماهير. وأمام انسداد آفاق المشروعين القومي والليبرالي كان التيار الإسلامي، المقيم حتى الآن في الظل، يطل بشعارات مغرية ويوسع دائرة استقطابه. مرة جديدة يصطدم الشرق العربي الإسلامي بمشروع غربي للهيمنة وينهزم أمامه، فتستفيق إرادة المقاومة الشعبية ولا تجد في الأفق بديلاً يكون أداة للصمود، فتعود إلى الماضي لتبحث عن ذاتها المنتصرة في أيام مجد غابر. وهي عودة تجد خصوصيتها في اللحظة التاريخية الراهنة، في رفضها الغرب الرأسمالي والاشتراكي ورفضها للتيارات المتأثّرة بهما، ليبرالية كانت أم قومية أم علمانية، باسم الإسلام والخصوصية الشرقية الثابتة. وكان انتصار الثورة الإسلامية في إيران أبرز محطة في التاريخ الحديث لهذا التيار، حيث أثبت، في لحظة انتصاره ذاتها، قدرة الإسلام على إلحاق الهزيمة بالغرب وأهليته للحكم وتنظيم المجتمع المعاصر.

ورغم أن الثورة لم تنتصر في بلد عربي، بل في إيران، ورغم الطابع الأصولي الشيعي الغالب عليها، إلا أنها استطاعت أن تكوّن رافعة لكل التيار الإسلامي في الوطن العربي. ومع الصعود السياسي للتيار الإسلامي والالتفاف الجماهيري حول شعاراته، كان الفكر الديني يحتل مواقع جديدة في الساحة الثقافية ويخضع هو نفسه لمتغيرات أساسية. فمن جهة أولى، كان هذا الفكر يتكوّن كقطب جاذب يعمل على تفكيك الاتجاهات الفكرية الأخرى ويشدها إليه. ومن جهة ثانية، كانت الروافد الأصولية، العالية الكفاحية، والمتشدّدة في ضرورة حكم الإسلام تتقدم إلى الصفوف الأولى على حساب الروافد الإسلامية التقليدية.

والروافد الأصولية هذه، على الرغم من تشدّدها في مبدأ حكم الإسلام، كنقطة انطلاق إيديولوجية ـ سياسية، كانت، بسبب من جذورها التاريخية وحركيتها واحتدام مواجهاتها مع رموز المشاريع الرأسمالية المحليين، هي الأكثر انفعالاً بالطروحات الاجتماعية الجذرية المعاصرة.

III ـ الاتجاه الإسلامي

أولاً ـ الخصائص العامة:

الخصائص الفكرية العامة الأساسية لهذا الاتجاه تنبع من التصوّر المشترك لدى روافده وممثليه للبديل المستقبلي عن الواقع القائم في الوطن العربي. وهو تصور برنامجي يطرح المسألة على مستوى النظر والممارسة، وإن بتمايزات ودرجات مختلفة من العلاقة بين النظر والممارسة[1]. لذلك تشكّل المرجعية النظرية المشتركة، أي الإسلام، بوصفه ديناً وتنظيماً شاملاً للحياة الاجتماعية، المنبع الإيديولوجي للخطاب الديني، وكذلك الهدف والموجّه للحركة التي يحاول هذا الخطاب استقطابها وتأطيرها. كما تشكّل العناصر الإيديولوجية المتضمنة في النص الإسلامي الأصلي الآليات الذهنية والعقلية والأدوات التي يستخرجها ويعتمدها هذا الخطاب نفسه. ولا بد، من إجل فهم شامل لهذا التيار، من التمييز بين الثوابت الفكرية التي هي نقاط الانطلاق على المستوى النظري لدى ممثلي التيار الإسلامي، وبين العناصر التي تندرج في سياق الآليات الذهنية والسلوكية لديهم. وإن كان التداخل بينهما شديداً لدرجة تجعل من الفصل عملية تحتوي الكثير من التعسف. وسنتوقف في عرض الثوابت الفكرية عند ثلاث مسائل نراها مركزية في الخطاب الإسلامي المعاصر، وهي: النص، والحاكمية، ومفهوم التقدّم.

أ ـ النص:

لا يقدّم التيار الإسلامي المعاصر أي جديد في تعامله مع النص بالمقارنة مع

---

(1) سنعمل على رصد هذه التمايزات وتوضيحها في سياق تفصيل هذه الخصائص دون إفراد أقسام خاصة لكل من رافدي هذا الاتجاه: الأصولية والسلفية.

التيارات الإسلامية السابقة، التي تتالت في الحركة الفكرية في المنطقة العربية ـ الإسلامية منذ إقفال باب الاجتهاد عملياً، أي منذ القرن الرابع للهجرة. فقد ورث عن الأشعرية المحافظة والفقه الرسمي، دون تعديل تقريباً، علاقة مقدسة بالنصوص وحياً إلهياً [illegible]. وإذا كان التأويل قد شكّل حتى القرن الرابع للهجرة علامة بارزة في مسيرة العلاقة بين العقل والنص، فإن الفكر الإسلامي الذي تلا تلك المرحلة جرّد عملية التأويل من طبيعتها التاريخية ودمجها في بنية فهمه للنص، بحيث أصبحت جزءاً من الموروث الديني الذي يحمل صفة القداسة. وتحوّل التأويل من حالة وظيفية اقتضاها تطوّر الحالة الاجتماعية والوعي الإيديولوجي ـ والوعي الديني ذاته ضمنه ـ إلى ثابت جديد، لا تاريخي، يضاف إلى النص، ليشكّل معه الأساس المرجعي الأصيل والوحيد. وكون النص هو الإطار المرجعي النظري، لا يعني إنكار مسألتين مهمتين في الفكر الديني المعاصر. الأولى، هي قدرة هذا الفكر، بسبب مرونة النص والتأويل معاً، بخاصة في مجالات الحياة الاجتماعية، وبسبب التعارضات في مضمون كل منها وفي العلاقة بينها أحياناً، على التكيّف مع الواقع أو تكييف الاستنتاجات والتجديدات العقلية النابعة من هذا الواقع مع مفاهيم نصيّة معينة. والثانية هي أن الاحتكام للنصوص لا يلغي إمكانية الحوار القائم بين بعض ممثلي التيار الإسلامي المعاصر وبعض التيارات السلفية الأقدم، في مجموعة من القضايا ذات الطابع النظري والعملي بل يقدّم لها المشروعية والتبرير. وهو حوار يبدو، على كل حال، قريباً من الجدالات التي جرت بين التيارات السلفية القديمة نفسها، والتي لم تسفر لا عن إجماع نظري بين «العلماء» و«الفقهاء» و«المتكلمين»، ولا عن انتصار حاسم لأحدها أدى إلى تكفير الآخرين نهائياً وإخراجهم من حلبة الصراع الإيديولوجي والفكري.

روح الإسلام ونهجه يتحدّدان بالنص. هذا ما يؤكده جميع المفكرين الإسلاميين، سلفيين وأصوليين في القديم وفي الزمن الراهن. وإذا كان مجال الاجتهاد قد اقتصر على الفرعي والثانوي من النصوص في الماضي، فإن ما يبدو اليوم من فكر السلفية، غالباً، يرجع إحالة الاجتهاد إلى مستوى ترديد الاجتهادات السابقة وبعض الإضافات الشكلية عليها، التي لا تمسّ المضمون

الأساسي للنصوص الفرعية. وهو وضع لا يشبه بأي حال لحظة الاجتهاد الحقيقية المنصرمة وما رافقها من تعددية في الآراء والمواقف. فالانغلاق الراهن في دائرة النصوص والتأويلات السابقة أدّى بالفكر الديني، عموماً، والسلفي منه على وجه الخصوص إلى مستويين من العزلة: الأول، يتمثّل في رفض العناصر الوافدة إلى الثقافة العربية الإسلامية من حضارات وثقافات أخرى؛ والثاني، القطيعة مع مفاهيم الكلية والمصالح المرسلة التي استند الأقدمون إليها في اجتهادهم ذاته، ووفّقوا بواسطتها بين مصالح المجتمع الإسلامي السائر على طريق التطوّر السريع ومقتضيات هذا التطور المادية والعلمية والفكرية من جهة، وبين تعاليم الإسلام الأساسية من جهة أخرى[1].

هذان المستويان من الانغلاق في البنية الفكرية الإسلامية المحدّدة بشكل قاطع، يجعلان السلفية المعاصرة عاجزة عن حل التناقض الواقعي بين ضرورة الإفادة من العلوم الطبيعية والاجتماعية المعاصرة، التي لا مفرّ من استخدامها من أجل تنظيم المجتمع وإدارته ومواجهة تحدّي التقدم، وبين الصياغة الإيديولوجية للخطاب الإسلامي الذي يبحث في النص وحده عن الحلول الناجعة لكل الأزمات في كل المجتمعات وكل المراحل.

وفي هذا السياق تبدو محاولات الأشعرية الحديثة (علي سامي النشار مثلاً) شديدة التعبير. فهي ترفض رفضاً كاملاً فكرة تأثر الثقافة الإسلامية الحقيقية (التي تستثني الفلسفة المشائية برمتها من الكندي حتى إبن رشد) بأي من الثقافات السابقة توحيدية كانت أم وثنية، شرقية أم غربية، ولكنها تقبل «الروح الجديد في البحث والطريق الجديدة في الاستقصاء» التي توصّل إلى إنتاجها المسلمون عن «طريق التجربة والملاحظة والقياس مصدر الحضارة الأوروبية القائمة على المنهج التجريبي»[2].

إن العودة إلى النص الذي أنزل في خير أمّة وبأحسن بيان تنتج على الدوام،

---

(1) د. نصر حامد أبو زيد: **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، أكتوبر 1989.

(2) علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 277.

على المستوى الإيديولوجي، وعلى مستوى الوعي الذاتي علاقة أحادية الجانب بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، علاقة عطاء دون أخذ. اكتفاء ذاتي وفيض. لكن هذه العلاقة لا تستقيم في مجتمع لا يحكمه الإسلام، فالجاهلية (وهي كل المجتمعات التي لا تنتظم وفق أصول الشريعة الإسلامية، بنظر معظم المفكرين الإسلاميين حتى في العصر الحديث (من سيد قطب إلى الأصولية الراهنة) لا يمكن أن توفر هذا الاكتفاء الذاتي لبُعدها عن روح النص ومنهج الحياة الإسلاميين. وبالتالي لا بدّ من تغييرها جذرياً لكي تستقيم المعادلة بالنسبلة إلى الشعوب الإسلامية (الاكتفاء الذاتي) وللحضارة الإنسانية عموماً (الفيض). فإذا «أريد للإسلام أن يعمل فلا بدّ للإسلام أن يحكم، فما جاء هذا الدين لينزوي في الصوامع والمعابد أو يسكن في القلوب والضمائر، إنما جاء ليحكم الحياة ويصرفها ويصوغ المجتمع وفق فكرته الكاملة عن الحياة، لا بالوعظ والإرشاد بل كذلك بالتشريع والتنظيم»[1]. وحكم الإسلام مؤسس على قاعدة واضحة تنتظم عبرها علاقة الإلهي بالإنساني، على مستوى التشريع وتنظيم الحياة الاجتماعية، هي مبدأ الحاكمية.

ب ـ الحاكمية:

التيار الإسلامي المعاصر يفرد لهذا المفهوم مكانة خاصة في بنيته الإيديولوجية وفي نظريته للمارسة معاً. وقد كان أبو الأعلى المودودي أحد أبرز المنظّرين والشارحين له. ومن بعده جرى مزيد من التحقيق والتفسير على يد سيد قطب، ثم أخذ مفهوم الحاكمية كامل بُعده النظري في كتابات وأقوال الإمام الخميني. ولن نتناول في هذا القسم من الدراسة إلا الأسس العامة لهذا المفهوم ومستلزمات الأخذ به، من وجهة نظر التيار الإسلامي، مرجئين البحث في النصوص والتفاصيل إلى قسم آخر.

الحاكمية أهم خصائص الألوهية بالنسبة للإنسان. بفضلها يرتفع قيد العبودية ويزول خضوع الإنسان للإنسان، لكي يتساوى الناس جميعاً في الخضوع لله. فالله وحده المشرّع والمنظم، وحده الحاكم. بحكمه وشريعته نزل

---

(1) سيد قطب: **معركة الإسلام والرأسمالية**، دار الشروق، بيروت، ط. السابعة، 1980.

الوحي على النبي، وعلى هدى هذا الوحي وقوانينه فقط يمكن أن تتحقق العدالة. أمّا الخلفاء والحكومات والإدارات التنفيذية على أنواعها، فلا يمكن أن تكون، في ظل حكم الإسلام، إلا أدوات لتحقيق إرادة اللّه في الناس والحياة.

والفكر السلفي يرى في الحاكمية وحدها مشروعية للحكم، أي حكم، ومنها تستمد السلطات حقوقها وتبريرات وجودها. أمّا التشريعات التي يسنّها البشر فهي خروج على الحق الإلهي والإرادة الإلهية، وبالتالي فهي مشوبة بجهل البشر وضعفهم ونقصهم وأهوائهم، وهي التي تؤدي إلى الفساد والظلم. أمّا الخضوع لأحكام البشر فهو عبودية يمارسها الإنسان بحق نفسه لأنه يخالف الإرادة الإلهية بخضوعه لإرادة أخرى. «كل من ادّعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادّعى حق الألوهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلهاً من دون اللّه بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية»[1].

في التاريخ الإسلامي شكّل المفهوم سلاحاً إيديولوجياً فعّالاً استخدمته، في الوقت نفسه، السلطات القائمة والقوى المعارضة. الأولى لتثبيت نفسها، عبر تفسير جبري لمبدأ وفعل الإرادة الإلهية، والثاني لنفي المشروعية الدينية، وبالتالي السياسية، عن السلطة عن طريق إبراز مخالفات الحكام لأحكام النصوص والفقه الأصولي. ومنذ الغزو الاستعماري للعالم الإسلامي، شكّل مبدأ الحاكمية لدى الإسلاميين عنواناً لرفض الأنظمة الغربية في الحكم المفروضة على المستعمرات، وتكفير القابلين بها. لكن حالات الرفض كانت تراوح بين هبوط وصعود، كما ذكرنا آنفاً، الأمر الذي لم يسمح بتبلور حركة سياسية ذات إيديولوجية مركّبة وحاسمة في الاستناد إلى التراث الإسلامي، إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث ترافق نشوء وتطور الحركات السياسية الإسلامية مع تصاعد التيارات التحررية المعادية للاستعمار والمرتكزة إلى مرجعيات نظرية مغايرة (كالعلمانية القومية والماركسية مثلاً).

---

(1) سيد قطب: هذا الدين، الإتحاد الإسلامي العالمي، 1970، ص 15.

إن تعاطي التيارات الإسلامية المختلفة في المراحل المختلفة مع مبدأ الحاكمية، وتفسيرها له، يعكس مباشرة موقفاً سياسياً من النظام المعني تحت عنوان إيديولوجي واضح. من هنا أهمية بحث وتشخيص الحالات المحدّدة التي جرى فيها تناول مفهوم الحاكمية لتشخيص تطور المواقف السياسية للتيارات الدينية وتمايزها وتناقضها. فأبو الأعلى المودودي، رفض فكرة توحيد شبه القارة الهندية وخضوع المسلمين للسلطات الهندية باسم رفض المسلمين الخضوع لغير سلطة الشريعة، وكذلك فعل ممثلو السلفية في الوطن العربي إبّان القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[1].

على أن فكرة الحاكمية لم تلقَ تطورها الفعلي ولم يجرِ تحويلها إلى أداة إيديولوجية قادرة على التعبئة السياسية، وعنواناً في الفكر السياسي الإسلامي إلا على يد التيار الأصولي الحديث ممثلاً بشخصيتين أساسيتين: سيد قطب والخميني، رغم الاختلاف الكبير في الظروف العامة التي أحاطت بكل منهما ورغم البِنى الثقافية والفكرية والمواقع السياسية المختلفة، بل المتناقضة أحياناً، لدى كل منهما.

فسيد قطب بدأ منذ أوائل الخمسينات ينظر إلى ضرورة حكم الإسلام كبديل عن الحالة الاجتماعية والسياسية المتردية في مصر، وكنقيض أرقى لكل البدائل الممكنة الأخرى، الرأسمالية والشيوعية معاً[2]. وهو وجد في منهج الإسلام المنهج الأقرب إلى «الفطرة الإنسانية» من أجل تحقيق العدالة والكرامة الإنسانية، ووجد في «الحاكمية» ذلك المفهوم الذي أخذه عن المودودي وفسّره بشكل وافٍ بسيط أنه التبرير الإيديولوجي الأعلى لحكم الإسلام. وخلال الصراع المكشوف بين ثورة يوليو وحركة «الإخوان المسلمين» في الستينات اكتسب فكر سيد قطب، ومن ضمنه فهمه لمبدأ الحاكمية، طابعاً أصولياً جذرياً في معارضة السلطة الناصرية من موقع إسلامي. فنفى عن هذه السلطة، بموافقة «الإخوان المسلمين»، على الأرجح، أي مشروعية دينية وسياسية استناداً إلى أنها تخالف

(1) غازي توبة: **الفكر الإسلامي المعاصر**، دار العلم للملايين، ط. ثالثة، بيروت، 1977.
(2) سيد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، بيروت، (د.ت.).

مبدأ الحاكمية، ولسن قوانين تعارض الشريعة. ولم يكتفِ بذلك بل دعا، في كتابه الأخير «معالم في الطريق»، إلى ثورة شاملة على مجتمعات الجاهلية قوامها الأساسي العودة إلى وحدانية اللّه وحكمه: «إن إعلان ربوبية اللّه وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر... ذلك أن الحكم الذي مردّ الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر بجعل بعضهم البعض أرباباً من دون اللّه»[1].

أشرنا سابقاً إلى أن التيار الإسلامي شهد نمواً ملحوظاً بعد هزيمة 1967، على أساس نقده للتجربة الناصرية في مصر وللفكر الاشتراكي بمختلف تياراته، وتحميلهم جميعاً المسؤولية عن الهزيمة بسبب ابتعادهم عن روح الإسلام ومنهجه وأحكامه. إلاّ أن مفهوم الحاكمية انتقل في بداية السبعينات، لدى الحركة الإسلامية في مصر، من مبدأ للمعارضة إلى تبرير ضمني لشرعية السلطة السياسية «القائمة». وإذا كانت التسوية السياسية القائمة على حاجة الطرفين لها - السلطة والتيار الإسلامي السلفي والرسمي، أي حركة الإخوان ومؤسسة الأزهر، قد شكلت الأرضية الفعلية لهذا الانتقال، فإن التلبّس برداء الدين وتعميم مظاهره في الحياة وفي الإعلام الرسمي وفي السلوك الظاهر للمسؤولين السياسيين، عطّل إلى حد كبير إمكانية استخدام مفهوم الحاكمية من قبل الجماعات الأصولية المعارضة للنظام[2]. الا أن المفهوم ذاته وجد هذه المرة سبيله إلى الوعي الجماهيري الواسع بين المؤمنين، عن طريق خطاب إيديولوجي أكثر جذرية ومشروع سياسي أكثر تصميماً وطموحاً: الخمينية.

ارتبط صعود الفكر الأصولي في أواخر السبعينات في العالم العربي والإسلامي، بظاهرتين موضوعيتين عامتين: الأولى، هي الاندماج المتزايد للبلدان العربية والإسلامية في النظام الرأسمالي العالمي وتعزز وضع القوى الكومبرادورية في قيادة أنظمة الحكم، الأمر الذي زاد من حدة التناقضات السياسية والاجتماعية الداخلية وتفاقم الأوضاع المتأزمة أصلاً في هذه البلدان.

---

(1) سيد قطب: معالم على الطريق، دار الشروق، بيروت، د.ت.
(2) سيد قطب: معركة الإسلام والرأسمالية، مصدر سابق.

والثانية، عجز القوى الثورية عن تجاوز الأزمة العميقة التي شكّلت هزيمة 1967 مرحلة أساسية فيها وطرح البرنامج البديل. فميل مقاومة آثار الاندماج في النظام العالمي لدى القوى الشعبية، كان يتأطّر تدريجياً في المشروع الأصولي. وكان الاتجاه الشيعي في هذا المشروع، وتحديداً فكر الخميني، هو الأكثر تبلوراً وارتباطاً بالحركة الشعبية المعارضة، بخاصة في إيران، وامتداداً في العالم الإسلامي.

مشروع الخميني وفكره، هو بالدرجة الأولى مشروع سياسي هدفه الوصول إلى السلطة وتغيير الواقع الاجتماعي القائم. لذلك شكّلت دعواته إلى الإسلام تبريراً إيديولوجياً لمشروعية الهدف السياسي، ولا نقصد بالتبرير هنا شيئاً ما تعسفياً، مسقطاً، أو مصطنعاً؛ فالسياسي والديني في الإسلام وجهان لحركة تاريخية واحدة. والأساس المرجعي لهذا التبرير يتمثل بمفهوم الحاكمية. يقول الخميني: «نستفيد من سنّة الرسول وسيرته ضرورة تشكيل الحكومة. أمّا أولاً، فلأنه هو بدوره قد شكّل الحكومة، والتاريخ يشهد بذلك. وكان قد تزعّم المجتمع وأرسل الولاة، وكان يجلس للقضاء... ويرسل السفراء ويعقد المعاهدات، ويقود الحروب، وبالتالي كان هو ينفذ جميع أحكام الإسلام».

«أمّا ثانياً: فقد استخلف بأمر من اللّه من يقوم من بعده على هذه المهام. وهذا الاستخلاف يدل بوضوح على ضرورة استمرار الحكومة من بعد الرسول الأكرم. وبما أن هذا الاستخلاف كان بأمر اللّه، فاستمرار الحكومة وأجهزتها وتشكيلاتها كل ذلك بأمر من اللّه أيضاً»[1].

الحكومة الإسلامية، الخلافة، هي أمر من اللّه. «وبما أن الإسلام لا يحدّ بزمان ومكان لأنه خالد فيلزم تطبيقه والتقيد به إلى الأبد»[2]. التفسير المباشر لهذا القول، يقود إلى الاستنتاج بأن عدم وجود حكومة تطبق مبادىء الإسلام الخالدة وتنفذها، هو مخالفة صريحة للأمر الإلهي الأبدي. هكذا تجد فكرة الحكومة الإسلامية النابعة من حاكمية اللّه، المطلقة إلزامية تطبيقها من قبل

---

(1) آية اللّه الخميني: **الحكومة الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 25.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

المسلمين. وتصبح الدعوة إلى الحكم الإسلامي جزءاً مكوناً من الإيمان بالحاكمية الإلهية وبالتالي من التوحيد بالله، وهو الشرط الأول للإسلام. على أن تطبيق فكرة الحكم الإسلامي يواجه، في الاجتهاد الشيعي، خصوصية تاريخية: فمع غياب المهدي (المنتظر) انقطعت بالنسبة إلى فرقة الشيعة الإثني عشرية، وهي الأكثر انتشاراً، حلقات الإمامة، وفقد التسلسل الطبيعي (الوراثي) في القيادة، هذا التسلسل الذي يعود إلى شخص النبي نفسه عبر أبنائه وأحفاده. تجاوزاً لهذه العقبة العملية الناتجة عن وضع تاريخي خاص بالشيعة الإثني عشرية التي ينتمي إليها المسلمون الشيعة في إيران، حدد الإمام الخميني مفهوماً للسلطة قائماً على مبدأ «ولاية الفقيه». أساس المبدأ أولاً، أن الغيبة (غيبة المهدي) لا يمكن أن تلغي الأمر الإلهي، الذي نفّذه الرسول، بضرورة حكم المسلمين. وثانياً، أن العقل نفسه يحكم أنه لا يجوز إهمال تنظيم شؤون الإعلام والمسلمين والدفاع عنهم وردع الظلم عن ضعفائهم.

وإذا كان مبدأ الحكم الإسلامي مقرّاً في الشرع والعقل، فمن يقوم بهذه المهمة في زمن غيبة الإمام الشرعي؟ يقول الخميني: «بالرغم من عدم وجود نصّ على شخص ينوب عن الإمام (ع) في حال غيبته، إلا أن خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلاً ليحكم في الناس، وهذه الخصائص التي هي عبارة عن: العلم بالقانون والعدالة موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر، فإذا أجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير»[1].

صفات الحاكم المطلوب تتحدد، إذاً، وفق منطق الخميني بثلاثة شروط: انتماؤه إلى الفقهاء، علمه، وعدالته، أما واجبه ومهماته فمحدّدة بأنه «يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (ﷺ) منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا»[2].

أمّا مرتبة الوالي الفقيه فهي أمر اعتباري، «مثل القيمومة على الصغار»، لا

---

(1) آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص 48.

(2) المصدر نفسه: ص 49.

تـرفعه إلى رتبـة الأئمة ولا تخـوله حق عـزل الفقهاء أو تنصيبهم. «فـالفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية»[1]. بعض هذا الاسترسـال في تفصيل فكـرة ولاية الفقيه عند الخميني، إنما قمنا به لغاية محـدّدة هي إبراز الارتبـاط في الفكر الأصـولي المعاصر بـين مبدأ الحـاكمية وبـين التحقيق العمـلي لـه. بـين الفكـرة المجددة وبين تشخيصها الحي الذي يسمح بتعبئة المؤمنين حول شعـار ملموس، واضح وقابل للتحقيق. وهي مسألـة تسمح بمتـابعة تـطور علاقـة الفكر الـديني الحـديث والمعاصر بمـوضـوع السلطة ومستـوى نضـوج أدواتـه الإيـديـولـوجيـة والمعرفية، وقدراته التنظيمية والتعبوية لإحداث التغيير الـذي يريـده. ففي حين كـان طرح مفهـوم الحاكميـة دعوة إلى إصـلاح الحكّام وإرشـادهم ودعـوتهم إلى التقيّـد بحكم الإسلام، في القـرن الماضي وبـدايات هـذا القـرن، كـما في فكـر الأفغـاني ورشيد رضـا ومحمد عبـده، تحوّل هـذا الطرح في الستينـات إلى دعـوة لتغيـير الحكومـات والحكام ذاتهم واستبـدالهم بحكّام مسلمـين حقيقيين يتّبعـون أصولها ويفون بعهودهـا، كما دعـا سيد قـطب، في معظم كتـاباتـه، بخاصـة في كتابـه «معـالم عـلى الـطريق»، وهـو أبـرز معـالم الفكـر الـديني لتلك المـرحلة. إلى أن اقترنت، في إطار الفكر الإسلامي الأصـولي في السبعينات، فكـرة التغيير بـاتجاه حكم إسـلامي، بالمستلزمـات العملية الضروريـة لإتمامهـا. فهذا الفكـر لم يعد يكتفي بطرح المشروعية الـدينية للحكم الإسـلامي، كما في القـرن الماضي، ولا بـالاستناد إلى النص في تـبريـر ضرورة تغيـير الحكـام «الجـاهليـين» ومجتمعـاتهم «الجاهلية»، كما في الستينات، بل تجاوز ذلك إلى طرح مسألة الإلـزامية الـدينية لبناء سلطة الإسلام والواجب الديني الذي يفرض على المؤمنين النضال من أجل هذا الهدف[2]. ومن جهة أخرى، تجاوز الفكر الأصولي المعاصر المفاهيم العامـة لحكم الإسلام ليحدّد مواصفات الحاكم، موقعه من الأمة ومن النخبـة الحاكمـة الدينية (مجموع الفقهاء)، ويحدد الموجبات السلوكية والحقوق التنفيذية للحاكم. وتلفت النظر في هذا الصدد دعوة الخميني إلى الفقهاء ورجال الدين وحثهم على

---

(1) آية الله الخميني: **الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، 51.

(2) وهـذا المبدأ الأسـاسي يوجّـه نضال الجـماعات الأصـولية في مصر ولبنـان خاصـة، وفي معظـم البلدان العربية.

ضرورة ممارسة واجب ولايتهم، حتى قبل أن تتمكن الحركة الإسلامية من السيطرة على مقاليد السلطة السياسية وإقامة الحكومة الإسلامية، فيقول: «. . . وفي حال عدم إمكان تشكيل تلك الحكومة (أي الحكومة الإسلامية)، فالولاية لا تسقط، لأن الفقهاء قد ولاهم اللّه. فيجب على الفقيه أن يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع، فعليه أن يأخذ الزكاة والخمس والخراج والجزية إن استطاع. . . وليس العجز المؤقت عن تشكيل الحكومة القوية المتكاملة يعني بأي وجه أن ننزوي بل أن نتصدّى لحوائج المسلمين وتطبيق ما تيسّر تطبيقه من الأحكام. وكل واجب بقدر المستطاع»[1].

هذه الدعوة الجديدة هي مؤشّر مهم في تطور الفكر السياسي الإسلامي وفي علاقته بالحركة الجماهيرية وتوقه إلى تنظيمها. وهي تتجاوز بعيداً مطامح المفكرين والسياسيين السابقين الذين ركّزوا شعاراتهم على مناهضة الحكومات «الجاهلية» أو المخالفة للشرع، وعبّأوا حركة الشارع لإسقاطها على قاعدة المعارضة السلبية. فهي - أي دعوة الخميني - محاولة لتكوين دول إسلامية مصغّرة في الدولة، جزر متفرقة ينظمها فقهاء المسلمين ويمارسون فيها سلطة الإسلام بقوة الشرع المقدّس، الذي هو أقوى وأكثر مشروعية من أي قانون مدني. وستكون شخصية الفقيه ووهج تأثيره في البيئة التي يزاول فيها سلطته الدينية - السياسية محور الفعل الإيجابي، السياسي والتنظيمي، في الحركة الجماهيرية. بل ستكون أكثر من ذلك، نموذجاً مصغّراً لحكم الإسلام حتى دون أن يحكم في المجتمع بالفعل، أي عبر السلطة السياسية العليا.

ج - تراجع نحو المستقبل:

مفهوم «العصر الذهبي الغابر» هو مفهوم ملازم للفكر الديني عموماً. وهو مرتبط بصورة وثيقة بالحالة الوجدانية المرافقة لعملية التمثّل التي يقيمها الوعي الميتافيزيقي على الدوام، في استعادته للماضي وقياس الحاضر إليه. هذا المفهوم يجد مكانه الطبيعي في الوعي انطلاقاً من قواعد ثلاث: القاعدة الأولى، هي مجموعة التصورات التي يكونها في الوعي الشعبي المتقبّل للتراث المنقول، بكل

---

(1) آية اللّه الخميني: الحكومة الإسلامة، ص 52.

رموزه وحكاياه وأساطيره، بكل الشحنات الوجدانية التي يثيرها، بكل القيم السامية التي يتخيّلها هذا الوعي مرافقة للتحولات الكبرى الماضية، وبكل ما للماضي نفسه من ألق الترفّع عن تفاصيل اليومي والعادي والمعاش. «العصر الذهبي الغابر» هو عصر الأنبياء وتلاميذهم وأصحابهم. فقيمهم وسلوكهم وأهدافهم وتضحياتهم وما نسج حولها، هي التي رسمت ملامحه في التاريخ ومدت الأحداث اللاحقة بعناصر بقائها في الذاكرة. إنه عالم ذوبان القلق الفردي والبحث عن الذات في بحر التماسك الجماعي المطمئن والمتناغم، في حركة الجماعة نحو أهدافها العامة وفي ترسيخها لمشروعية وجودها العليا وحقها في التقدم.

القاعدة الثانية، هي الانتظار. الماضي لا ينسى الحاضر ويعلن على الدوام استعداده لاستعادته وتخليصه من آثامه وشروره. وفي الماضي تندمج فكرة «الفداء» بمفهوم «الانتظار» في وحدة غائية حوّلها الوعي المعاصر لتطورها إمّا إلى نكوص سلبي وإما إلى توق وفعل تحت رايات مختلفة ونحو آفاق متنوعة، بغضّ النظر عن التباين في المضامين واتجاه الحركة. «المخلص» و«الفادي» و«المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلاً»، هي الرموز التي تحتل موقع الصدارة في تصوير الوعي الديني عموماً لعلاقة الماضي بالحاضر والمستقبل. فهؤلاء المنقذون يجسّدون وحدة حركة التاريخ والإنسان، وحدة المصير البشري السائر من الشر إلى الخير في مسار دائري لا ينتهي إلّا بيوم القيامة. وهنا أيضاً يندرج في مركب الفداء ـ الانتظار مفهوم آخر، هو مفهوم «الخلاص» الذي وجدته بعض الديانات في الموت ووجدته ديانات ثانية في التقمّص ووجدته أخرى في عودة حقيقية جسمانية للمخلّص نفسه. ولكنها اتفقت جميعاً على أن الخلاص الفعلي هو الخلاص الأبدي للروح في نهاية العالم والتاريخ.

القاعدة الثالثة، هي التقييم المباشر للزمن، للعصر والمستقبل، من قبل أصحاب الرسالات أنفسهم. وبما أن تركيزنا يقوم حول الفكر الإسلامي فما يعنينا هنا بالدرجة الأولى، هو النصوص أو الشهادات التي تتداول عن النبي محمد كتعبير عن رؤياه لحالة عصره والعصور القادمة. ومن المعروف أن النبي كان يرى عصره خير العصور بالنسبة إلى الأمة الإسلامية. وكان يتوقع، من

خلال أحاديث كثيرة منسوبة إليه، تدهور حالة المسلمين وحدوث انشقاقات كثيرة وخروج ملل وفرق يدّعي كل منها إحالة العودة إليه وإلى تعاليمه ورسالته ويكفّر باسمه كل الآخرين. ومن جملة هذه الأحاديث قوله: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة إحداها هي الناحية». أو قوله: «خير القرون قرني ثمّ الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[1].

وقد أكد التاريخ الفعلي للإسلام والخلافة مصداقية هذه الأحاديث، بل ربما كان سبب تداولها الرئيسي، الأمر الذي كرّس في أذهان المؤمنين صورة «العصر الذهبي» للإسلام الأول، إسلام الرسول، وكرّس أيضاً صورة التقهقر المتقدّم في التاريخ عبر أجيال من الصراعات والانتكاسات والابتعاد عن السيرة الأولى التي لا ترقى إليها ظلال التشكك والفساد.

هذه القواعد الثلاث، الأساسية بنظرنا، في تقييم الفكر الديني، الإسلامي خصوصاً، للتاريخ والمستقبل تؤدي باستمرار وبصورة موضوعية، مباشرة أم في اللاوعي الفردي والجماعي إلى رؤيا نكوصية تؤول حلم التقدّم المستقبلي وفق مسار ارتدادي في الزمن محكوم بمرجعية الأصل والمنبع.

وما يعطي لهذه المسألة خصوصية مميزة في الفكر الإسلامي، هو كون الرسالة المحمدية نفسها قد أكدت جهراً ومباشرة كونها نهاية الوحي الإلهي وخاتمة الرسالات السماوية. والمعنى المباشر لهذا التأكيد، هو انقطاع الأمل بالصلة الإنقاذية بين اللّه والبشر بعد الإسلام. فهذه الصلة هي الإسلام ذاته الذي آلت إليه الديانات الأخرى. أو على الأقل، الجوهري من مضامينها. فلا ملاذ بعد اليوم إلا بالعودة إلى الإسلام النقي. وعبثاً ينتظر من ينتظر علاقة جديدة بين الخالق ومخلوقه الضعيف تؤمن حلولاً لمشاكله وتدلّه إلى طريق النهاية السعيدة.

هذه الإشارات العامة الثلاث لمفهوم المستقبل لا تدخل في صلب النقاش المعلن الذي يخوضه الإسلاميون بقدر ما تشكّل خلفيات، أحياناً، غامضة

---

(1) صحيح مسلم: جـ 2، ص 176 و178.

وملتبسة ولا واعية، لطروحاتهم الفكرية وبرامجهم السياسية. إلا أن ما يطفو على سطح الرؤيا في النقاش التأسيسي للمشاريع السياسية المستقبلية فهو المناظرة حول الإسلام بالاستناد إلى التاريخ، أو بالأحرى حول الإسلام تاريخياً. وفي هذا الميدان حيث تهتز المشروعية بحكم مرورها على محك التجربة، تتصدّى التيارات الإسلامية المعاصرة للهجمات المباشرة التي يشنّها الغرب والفكر المتأثر به وللطروحات العلمانية، الماركسية والقومية، المناهضة للفكر الليبرالي الغربي نظراً إلى رفضه الخصوصيّة التراثية، والمناهضة أيضاً للفكر الديني بسبب اتهامها له برفض منجزات الحضارة الإنسانية، خاصة في ميدان التنظيم الاجتماعي.

وكي يستطيع التيار الإسلامي المعاصر أن يثبت مصداقيته الإيديولوجية والسياسية في هذه المواجهة عليه، أولاً، أن يقرأ التاريخ من زاوية مختلفة تماماً عن القراءة التاريخية، بالأحرى لا أن يقرأه بل أن يحاكمه. فتاريخ تطور المجتمعات الإسلامية منذ المرحلة التي أعقبت وفاة الرسول مباشرة، لا يقدم شهادات مقنعة على أن الدولة العربية ـ الإسلامية التي حكمت باسم الإسلام كانت المجتمع الأمثل حتى بالنسبة إلى معاصريها المؤمنين أنفسهم، ناهيك عن أبناء العصور اللاحقة: من الردّة وحروبها إلى الخلافات الداخلية في عصر الراشدين إلى الصراع الأموي ـ الشيعي فالعباسي، إلى تفكك دولة الخلافة، وحتى مرحلة الاستعمار الأوروبي والعصر الراهن، كانت المجتمعات الإسلامية تعاني من حالات متلاحقة من الوهن والتفسخ، دون أن نقلل إطلاقاً من أهمية ما قدّمت للإنسانية من إنجازات رائعة في العلم والتمدن والمعرفة. والاتجاه العام لحركة المجتمعات أوصلها موضوعياً للتحول إلى أطراف وملحقات تابعة في النظام العالمي الراهن. فلا يمكن إذاً توظيف التاريخ تلقائياً في خدمة مشروع سياسي إسلامي. لذلك لا بد من قراءة «خاصّة» لهذا التاريخ. والمحور الأساسي في هذه القراءة، يقوم لا على التحليل الموضوعي للحركة التاريخية وإنما على قياسها أخلاقياً إلى النموذج الأصلي، أي إلى المرحلة الأولى للأمة الإسلامية في زمن الرسول.

التيار الإسلامي المعاصر يرفض اعتبار ما قام باسم الإسلام هو ما بشر به الإسلام فعلاً: الدولة الأموية هي عودة للكسروية، والعباسيون بمعظمهم،

حكموا بطرق الفساد وخيانة التعاليم الإسلامية، وكذلك طغت المصالح الأنانية لدى الحكّام الأتراك على مصالح الأمة الإسلامية. فتعاقب الدول و«الخلافات» الإسلامية لم يكن تقدّماً نحو حقيقة الإسلام في الحكم بل مزيداً من الابتعاد عنه والانحراف عن مبادئه. ودون اللجوء إلى تفسير الأسباب الفعلية التي أدّت إلى تحولات كبرى ومراحل جديدة في التاريخ، يجري تجاوز التاريخ بالجملة من أجل الوصول إلى نقطة البداية المطلوب استرجاعها لتصبح نهاية الدورة الجديدة.

الأسس العامة للنظرة إلى التاريخ وبالتالي إلى التقدم هي أسس مشتركة، إلى حد كبير، بين ممثلي الأصولية والسلفية المعاصرة. فكلا الاتجاهين يرى حلم المستقبل ونظام حكمه في مدى اقترابه من التعاليم الإسلامية التي صيغت وحققت أيام الرسول. وكلاهما ينتقي من التاريخ ما يبرر محاكمته له في زاوية الإشادة أو الإدانة الأخلاقية، وما يؤكد في النهاية خياره الأساسي، رغم أن عملية الانتقاء تتمّ في مواضيع ومراحل وأحداث مختلفة ومتباينة الدلالات، مثل اختلاف التقييم بين الأصولية الشيعية والسنية لمرحلة الخلفاء الراشدين، أو اختلاف السلفيين السنّة في تقييم المرحلتين المملوكية والعثمانية وغير ذلك من تباينات جزئية[1].

إلا أن الأسس المشتركة هذه لا تخفي الاختلاف الكبير بين الاتجاه السلفي والاتجاه الأصولي في تقدير الوسائل والأطر والأشكال المؤدّية إلى استعادة سلطة الإسلام الحقيقية، أو مدى الاستجابة لضرورات التكيّف مع العوامل الفاعلة في العصر كالعلوم والتنظيم الاجتماعي مثلاً، أو في المواقف السياسية من قوى النظام العالمي وحلفائها الداخليين. وهذا الاختلاف يبدو الآن أساسياً في التحديد الاجتماعي ـ السياسي لمفهوم التقدّم وآليات تحقيقه. فقد مثّل الاتجاه السلفي، بخاصة في الستينات ومع بداية مرحلة «الانفتاح» في مصر، نقطة ارتكاز مهمة لدعوات تغيير النظام الناصري جذرياً. وكذلك كان حال حركة الإخوان المسلمين في سوريا إزاء النظام حتى الثمانينات، حين وجّهت ضربة

(1) انظر: الفضل شلق: مجلة **الاجتهاد**، العدد السادس، دار الاجتهاد، بيروت، 1990.

قاصمة لمشروعها السياسي. وكانت نقطة الانطلاق في المشروعين، هي العداء التاريخي الذي يكنه الإخوان للتيار القومي التقدمي ولمحاولات هذا التيار إرساء مشروع للتنمية مناقض لاتجاهات ومصالح النظام الرأسمالي العالمي في السيطرة. فجرت محاولات حثيثة لنشر وعي ديني ـ سياسي معادٍ لكل الإجراءات التقدمية المتخذة في مصر وسوريا، كالتأميم مثلاً، بحجة منافاتها لشرائع الإسلام[1]، وتصوير المبادىء الأصيلة في الرأسمالية على أنها القوانين الطبيعية المنسجمة مع سنّة الخلق والفطرة الإنسانية كالمبادرة الفردية والملكية الخاصة. فالموقف السياسي لحركة الإخوان المسلمين الذين لم يستطيعوا مواجهة الناصرية والبعث بفكرة الإلحاد، كما كان حال المواجهة مع التيار الماركسي، اضطرهم ما عدا بعض الاستثناءات، إلى الانكفاء نحو التكفير الضمني والجزئي للنظامين في مصر وسوريا، وبناء المرتكزات الإيديولوجية المناسبة له.

من هنا يبدو أن مفهوم حكم الإسلام كمرادف لمفهوم التقدم وللمستقبل من منظور الحركة السياسية السلفية، لا يشكل فقط عودة إلى الأصول كما هي حال جميع التيارات السياسية الدينية المعاصرة، وإنما عودة مقترنة بتحالف مكشوف مع النظام الرأسمالي العالمي، وخضوع لمقتضيات توسّعه بالإضافة إلى كونها عملية تدمير للقليل الذي تمّ إنجازه من مشاريع التنمية المستقلة.

أمّا الاتجاه الأصولي المعاصر فيجد نقطة انطلاقه في البحث عن سبل إقامة حكم الإسلام لا في معاداة التيار القومي، حتى العلماني منه، وإنما في مناهضة الاستعمار والاستكبار العالمي. فالسيطرة الاستعمارية على مقدرات الأمة الإسلامية بنظر ممثلي هذا التيار، لم تلغِ إمكانيات التطور المستقل «الطبيعي» الذي يستمدّ عناصر نموه وتكامله من مجمل البنى الاقتصادية والسياسية المتكوّنة تاريخياً وحسب، وإنما وضعت بالتدريج أسس إمحاء هوية هذه المجتمعات عبر قطع حاضرها قسراً عن تاريخها، وإسقاط بنى وعلاقات عليها هي غريبة عمّا تكوّن لديها خلال مئات السنين من التراكم البطيء.

---

(1) محمد متولي شعراوي، أحد أبرز الشيوخ المصريين، كان أكثر الدعاة وضوحاً لصالح هذا الاتجاه. وقد استخدمت آراؤه على نطاق واسع خلال مرحلة الانفتاح الساداتية في مصر وقبلها في المملكة العربية السعودية. أنظر، مثلاً، مقاله في جريدة الوطن: 1987/12/2.

وفي محاولتها بعث واستنهاض حالة الانتماء إلى الذات وتسويغ الهوية الخاصة وتبرير وجودها والنضال لتأكيدها، دخلت الأصولية في علاقة تأثر حتمية مع تيارات أخرى، فكرية وسياسية، تحاول هي الأخرى أن تحد أو تزيل الهيمنة الإمبريالية وأن تواجه مفاهيم الغرب الرأسمالي بمفاهيم أخرى نابعة من الخصوصية المحلية، مثل التيار الناصري أو البعثي أو الماركسي. واحتكاك الحركة الأصولية بهذه التيارات والتأثر المتبادل الذي أحدثته وقائع الحياة، لم يؤدِّيا بالطبع إلى تغيير الهدف الذي تسعى إليه الحركة، وهو حكم الإسلام، أو إلى تحويل جذري في نظرتها إلى المستقبل، ولكنه كان فاعلاً على أربعة مستويات، قد تكون الأكثر دلالة:

1 - على مستوى المرتكزات الإيديولوجية - السياسية للحركة، أصبح يجري التركيز على مفاهيم العدالة الاجتماعية والمساواة وحقوق الفقراء والمستضعفين والمحرومين. وأصبح الاتجاه الغالب في هذا الميدان، استلهام النصوص والمواقف والرموز من مرحلة الإسلام الأول التي تسوِّغ هذا المنحى وتؤمن له مشروعيته العليا. ولعلّ أفكار سيد قطب قبل أواسط الستينات، وخاصة أفكار الإمام الخميني المتضمَّنة في «الحكومة الإسلامية»، هي الأكثر تعبيراً عن ميل الحركة الأصولية نحو معالجة فكرية لشؤون المجتمع لصالح فئاته الدنيا، ووفق مقولات معاصرة تستمدّ بُعدها الإيديولوجي الضمني من تأويل مؤاتٍ للإسلام ولسِيَر النبي والإمام علي وأصحابهما.

2 - على مستوى الصراع السياسي - الاجتماعي محلياً، دخلت الحركة الأصولية، بفكرها وممارستها ميدان التناقض مع الفئات المهيمنة، والمرتبطة بالنظام الرأسمالي العالمي بصورة متزايدة الاحتدام، منذ بداية السبعينات إلى ما بعد انتصار الثورة الإيرانية. ولم يكن محرك هذا التناقض الأساسي استنتاجاً نابعاً من تحليل طبيعة الصراع الاجتماعي في داخل البلدان المعنية (مصر، إيران، تونس وجزئياً لبنان) وتوزع القوى الاجتماعية وفق مصالحها المحدّدة المتناقضة، بقدر ما كان ينبع من اعتبار هذه الفئات، أو رموز السلطة الذين يحكمون باسمها، امتدادات ودمى للهيمنة الإمبريالية وأدوات يجري بواسطتها إلغاء الهوية من الداخل.

لذلك كان يجري تركيز كل مساوىء المجتمع في الرمز الأقوى في السلطة وإسباغ الصفات الشيطانية على شخصه، بحيث إن إزاحته تكاد تكفي لتدمير كل البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية التي يقف على رأسها، ولقطع خيوط الشبكة التي تكبّل تفتح «خصوصية الذات» وتمنع ممارسة حريتها في صياغة نمط حياتها المميز.

3 ـ على مستوى تصوّر طبيعة النظام الإسلامي المعاصر، استوعبت الحركة الأصولية مبدأً أساسياً هو أن أي نظام لا يمكن أن يكون، في عالم منقسم إلى خيارين عالميين، إلى معسكرين كبيرين يستقطبان القوى الفاعلة الأساسية في العالم، خارج هذا التناقض أو على هامشه. وبدل أن تسعى إلى ترفّع وهمي عن صراع الرأسمالية والاشتراكية كما فعلت قوى وحركات سابقة، دخلت في صراع مع الإثنين معاً وفي عملية تأثّر بالإثنين معاً. وفي حين كانت تكيف مفاهيم الإسلام في تنظيم الدولة مع منطق الليبرالية ـ البرلمانية، اقتصادياً وسياسياً، كانت تتشدّد في خطابها الإيديولوجي، في نقد الرأسمالية التي أنتجت، موضوعياً، هذا المنطق ذاته. واستعارت لهذا النقد، في عملية تكييف تتفق مع مفاهيمها الإسلامية، جملة من المقولات كانت حكراً على التيارات الاشتراكية المختلفة.

4 ـ على مستوى التحالفات الداخلية، كانت مواقف الحركة الأصولية متفاوتة من بلد إلى آخر بحسب قوة الحركة وقوة الحركات السياسية القريبة منها أو المعادية لها، وبحسب الاستعداد الشعبي لتقبل هذا الطرح أو ذاك، وبحسب الظروف الواقعية التي تعتمد في إطارها مختلف التناقضات. ورغم أن الهم الرئيسي للأصولية كان استيعاب الحركة الجماهيرية بالجملة وتهميش أدوار القوى الأخرى، إلا أنها، بحكم أولوية عدائها للإمبريالية، ورغم صراعاتها المكشوفة والدموية أحياناً مع قوى تقدمية عديدة، ظلّت محافظة على موقع سياسي تحدّده الرؤيا الاستراتيجية للتناقضات في نهاية المطاف، وتتغلب فيه هذه الرؤيا على تكتيكات العمل السياسي اليومي المباشر. وفي هذا المجال لا بدّ من نظرة متحركة متعددة الأبعاد لما نسميه، بالنسبة إلى الحركة الأصولية، «الرؤيا الاستراتيجية

للتناقضات»، وما تستتبعه من مواقف. ففي إيران ما قبل الثورة، كان وضع الحركة إزاء قوى المعارضة الأخرى، مختلفاً تماماً عمّا أصبح عليه بعد الثورة في مرحلتها الأولى وعمّا استقرّ عليه في المراحل التالية. وفي لبنان، تغيّر موقف الحركة الأصولية في تحالفاتها أكثر من مرة خلال الثمانينات. ويصح ذلك بنسبة كبيرة على تونس والسودان.

د ـ موقع العلم:

لقد شكّل الموقف من العمل مفصلاً أساسياً في النقاش الواسع الذي احتدم بين المثقفين العرب والمسلمين منذ عصر النهضة. وبالطبع لم يكن أساس هذا النقاش موقفاً إبستمولوجياً بقدر ما كان موقفاً إيديولوجياً. فالعلم يتطوّر، أساساً، في أوروبا المسيحية والمستعمرة للشرق، منذ نهضتها في القرن الخامس عشر، وحقق تقدّماً سريعاً في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، مرحلة التوسع الاستعماري في الشرق. فكان لا بدّ للمفكرين العرب والمسلمين الباحثين عن سبل النهوض وآفاقه من مواجهة المسألة بشكل مركب. وطرح السؤال بحدة شديدة على التيار السلفي: ألا يشكّل أخذ العلوم المتطورة في أوروبا وأخذ ما حققته من إنجازات على مستوى الإنتاج والاستهلاك والثقافة، تهديداً للمرتكزات المرجعية، في الفكر والحياة، التي استند إليها هذا التيار؟

مفهوم العلم نفسه بالنسبة إلى الفكر السلفي، هو مفهوم محدد وواضح في غاياته. فالهدف الأسمى لأي علم هو، على عكس ما روّجت له التيارات الحديثة في أوروبا من وضعية وتجريبية وما توسّمته فلسفة الأنوار والتيارات الإنسانية اللاحقة، اكتشاف الكمال الإلهي في الخليقة، والوصول عن طريق التجربة والمعرفة إلى تأكيد اليقين الديني. هكذا فسّرت الدعوات التي أطلقها النبي كقوله «اطلبوا العلم ولو في الصين» باتجاه ميتافيزيقي، يحل ما قرّره الشرع سلفاً وما نزل به الوحي محل الإنسان وبحثه الشاق عن تناغم أفضل أو تسخير أكبر للطبيعة في صالح ارتقائه ورفاهيته المادية. فالفكر السلفي كان يقف إزاء معضلة حقيقية. فهو من جهة أولى، لا يرفض ضرورة الاستفادة من نتائج التقدّم العلمي على المستوى العلمي، ولا يستطيع ذلك. ومن جهة ثانية، لا يمكنه قبول المبدأ الأساسي الذي يشكّل على الدوام حافز التطوّر العلمي وسبب

استمراره. دور العلم وحدوده مرسومة سلفاً لا يسمح لها أن تتجاوز كمال الوحي في شؤون الإنسان والطبيعة، ولا تملك من الاستقلالية في البحث والتجربة إلا ما يخولها أن تثبت ما هو مقرّر منذ البدء في «العلم الأمثل» أي العلوم الدينية ومصادرها.

المسافة الزمنية بكل ما رافقها من تطورات منذ عصر النهضة حتى اليوم لم تلغِ هذه المعضلة ولم تخفف من حدَّتها. فما زال وجها الصراع فيها على حالهما: لا نظرة الفكر الديني إلى المعرفة العلمية، بغائيتها وآفاقها، عرفت تبدلاً جوهرياً، ولا مشكلة المصدر الغربي المسيحي الاستعماري أو الاشتراكي الملحد، وجدت حلاً مؤاتياً للمسلمين. على أن هذه المعضلة القائمة على مستوى الفكر، ووجهت وتواجه اليوم بتكييفات وتكيّفات متنوعة من قبل الاتجاهين الأساسيين في التيار الإسلامي. فالاتجاه السلفي المعاصر، يركّز خطابه في هذه المسألة على المقارنة بين رفاه الدنيا وسعادة الآخرة من جهة، وبين التقدم العلمي والتكنولوجي والنتائج الاجتماعية والنفسية المدمرة التي يخلّفها من جهة ثانية. ولا بدّ من الاستدراك هنا بأن بعض هذه المقولات تبدو مشتركة بين معظم ممثلي التيار الإسلامي، وإن كان بعضها يستخدمه لأغراض سياسية وتحريضية أكثر مما يحاول به مواجهة الإشكال الأصلي ذاته في الموقف من المعرفة العلمية. فهذا التقدم العلمي، برأيهم يخلق أزمتين أساسيتين للفرد وللمجتمع: الأولى، أنه بقدر ما يزداد انغماس الذات في مباهج الحياة وترفها بقدر ما يزداد بُعداً عن اللّٰه واقتراباً من المعاصي؛ والثانية، أن ما نشهده من تطور مادي وكثرة في الاستهلاك واختراع حاجات وسلع جديدة لتلبيتها، لم يلبِّ بالنسبة للفرد والمجتمع، الحاجة الأساسية أي السعادة والراحة الحقيقيتين[1].

أمّا الإتجاه الأصولي فيعالج المسألة بشكل مختلف نسبياً. فهو إذ يطرح أساس المعضلة بالصورة نفسها، أي أنه يقدّم نفس التحديد والدور للمعرفة العلمية، يواجه مسألة استخدامها وتوفيرها بصورة مختلفة. فاندفاع هذا التيار، بكفاحية عالية وتصميم مركّز، باتجاه النضال من أجل السلطة السياسية، باعتبار حكم

(1) متولي شعراوي: جريدة الوطن: 1987/12/2.

الإسـلام هو المـطلب الحيوي الأول حـالياً، جعله يكيّف مفـاهيمه ومـواقفه من المسـائل الأخـرى في خدمـة هذا الهـدف، عـلى الأقـل عـلى المستـوى السيـاسي والتعبوي. لذلك نجد في الفكر الأصولي تمييزاً واضحاً بين النتائج وبين تأثيراتها في النظم الاجتماعية المختلفة. فالخميني، مثلاً، ينتقد بشدة المساوىء الاجتماعية والأخلاقية المترتبة على التقدم المادي في الغرب لا بهدف انتقاد هذا التقدم ذاته، عـلى الأقـل في إشـاراتـه الـواضحـة، بـل ليـوجّـه الاتهـام إلى النـظام الغـربي الاستكباري ذاته، الذي يعجز عن توظيف هذا التقـدم في القنوات والمجـالات الحيوية الطبيعية، حيث يتكامل التناغم بين الفرد والأمة ويزداد الإنسان قُرباً من اللّه ومعـرفة بكـماله. وبمـا أن هذا الفكـر هو مشروع سلطة سيـاسية بـالدرجـة الأولى، كما يؤكّده كل سطر تقريباً في كتاب «الحكومة الإسلاميـة» الشهير، وبمـا أن هذه السلطة المنشودة لا تستطيع أن تعيش واقعياً خارج المنافسة العـالمية بـين الأنـظمة المختلفـة، فعليها أن تنجـح في هذه المنـافسة وأن تؤكـد قابليتهـا عـلى الحيـاة، إن لم يكن تفـوقهـا عـلى الآخــرين. وهـذا النجــاح يتـطلب جملة من المقتضيـات العملية تبـدأ بمستوى معيشـة الناس وتتصـل إلى مـا لا نهايـة لـه من ضرورات استخدام أدوات معرفية متطوّرة وتوظيف نتائج علوم عديدة، وضعية وإنسانية ـ فالحكومة الإسلامية يجب أن تنهض بمسؤولية رفع الحرمان عن الفقراء والمستضعفين وتحقيق عدالة اجتماعية قوامهـا توزيـع أقل إجحـافاً للثروة، ويجب أن تبني قاعدتها الاقتصادية التي تسمح لها برفع السيطرة الأجنبية عن مقدّراتها، عـلى الأقل لكـونها تتطلع نـظريـاً إلى بنـاء استقـلال فعـلي عن القـوى العـالميـة المهيمنة. فالحكومة الإسلامية تفترض، برأي الخميني، معرفة استخدام العلوم. وهو إذ ينتقد جهل الحكام الذين توالـوا على الأمـة الإسلاميـة منذ زمن هـارون الرشيد، يعتبر أن من واجب الحكومة الإسلاميـة الحقيقية أن «تستفيـد من ذوي الاختصاص العلمي والفني» لتنظيم الشؤون الإداريـة والاقتصاديـة والدفـاعية ـ التقنية في الدولة، دون أن يكون لهم الحق، طبعـاً، في إدارة الشؤون السياسيـة العليا والقضاء وغيرها مما يمس جوهر العلاقات الاجتماعية، فهذه الأخيرة منوطـة حصراً بالفقيه[1].

---

(1) آية اللّه الخميني: الحكومة الإسلامية، مصدر مذكور سابقاً، ص 133.

ويترتب على هذا القول، إنه إذا كان دور المعرفة العلمية وتفسيراتها للوجود وعلاقات أشيائه وظواهره تتحدّد بقدرتها وقابليتها على اكتشاف الحقائق الإيمانية واليقين الديني، وبالتالي بعجزها وقصورها الملازمين عضوياً لكونها تعبيراً إنسانياً «صرفاً»، فإن الموقف من استخدام العلوم في الحقل الاجتماعي، الذي تكيّف ليخدم الهدف السياسي من الدعوة الأصولية، ظل محكوماً بشروط التفارق بين نسبية المعرفة العلمية المتقدّمة على دروب الاكتشاف والإبداع، وكلية المعرفة الإيمانية التي يحوزها الفقيه من إحاطته بعلوم الشريعة الكاملة.

ثانياً ـ الاتجاه الإسلامي: بين الذات والآخر:

المنطقة الصغيرة الواقعة حول البحر الأبيض المتوسط وفي عمقه القريب، كانت خلال معظم مراحل التاريخ المعروف ساحة احتكاك وتفاعل وصراع بين بيئات وتكوينات حضارية مختلفة. ولا جديد في القول إن مآل هذه الصراعات لم يكن يحدّد، على الأقل لمرحلة معينة، مصير شعوب وحضارات المنطقة المتوسطية وحسب، وإنما كان يطبع التاريخ الإنساني بمجمله بسمات مميزة. وليس في هذا إلاّ اعتراف بحقيقة موضوعية لا ينتقص على الإطلاق من أهمية الإنجازات الحضارية التي خلّفتها شعوب أخرى في مناطق أخرى من العالم. وهي على كل ليست سوى إشارة إلى ما ينطبق على فترة من التاريخ، قد لا تكون هي الأكثر حسماً في رسم صورة المجتمع الإنساني القادم. ولا بدّ من نظرة شاملة فعلاً لاستيعاب نتائج تلك المراحل الهامة التي عاشتها المنطقة، كالمرحلة الهيلينية، أو مرحلة الدولة العربية ـ الإسلامية، أو عصر النهضة الأوروبي.

ولم يكن للتفاعل والصراع أن يجريا على مدى السنين بحجم البنى القائمة كلها، عن طريق الصلات التجارية المحدودة أو العلاقات السياسية والثقافية الضيقة التي أرسيت في العهود السلمية، على أهمية هذه الصلات والعلاقات. فهذه لم تكن تشمل إلا جوانب متفرقة في حياة الشعوب نظراً إلى الصعوبات الطبيعية وضعف إمكانيات تذليلها من قبل الأفراد والجماعات الصغيرة. لذلك كانت الاحتكاكات الكبرى تترافق مع عمليات النزوح الكثيفة التي أملتها الهجرات الجماعية أو الفتوحات الواسعة بمعنييها، الفتح العسكري أو

الاستيطان. وفي هذه العمليات كان هنالك دائماً منتصر ومهزوم، حضارة كانت فيها مضى متألقة تنهار، تاركة بصمات إنجازاتها على حضارة جديدة تتكوّن في عملية تاريخية طويلة من التصارع والهضم والاقتباس. المهزوم يرفض وينطوي على نفسه ولا يسلم بالواقع الجديد إلا بعد معاناة مريرة. والمنتصر يبحث في التراث السابق لخصمه عمّا يساعده على التفوق والتجدّد، ما يفرض به مشروعيته المعنوية والحضارية ويوطد بقاءه. والإقرار بواقع أن الفتوحات لعبت دوراً أساسياً في حمل وتحفيز التفاعلات الضخمة بين البيئات الحضارية الكبرى لا يعني على الإطلاق إسباغ المشروعية على مبدأ الحروب. وإذا كان من المستحيل أن يتحكّم الإنسان في ماضيه النوعي، فجدير به أن يفهم هذا التاريخ على حقيقته العارية ليوظّف كفعل إيجابي في المسيرة نحو المستقبل الإنساني بحق، الخالي من الحروب والإكراه والغلبة. تلك مسألة لا سبيل، على كل حال، إلى الاستفاضة فيها في هذا البحث.

الاحتكاك الأول الكبير بين العرب والثقافة المسيحية الغربية بدأ مع الفتح العربي لبلاد الشام ومن ثم لمصر وجزر البحر المتوسط، وهي جميعاً مناطق انتشار الحضارة الهيلينية. ولم يكن يضير العرب والمسلمين، منذ المرحلة الأولى لحكمهم أن يقتبسوا في تنظيم شؤون سلطتهم ما وافق خصوصياتهم من مبادىء وتشريعات وأحكام ونظم بيزنطية وفارسية، ولا أن يقبلوا على التعلّم من منجزات من سبقهم، في حركة ترجمة كانت إحدى أهم حركات الترجمة في التاريخ وأكثفها، ولا أن يأخذوا بأسباب التمدّن التي ألفتها ونشرتها حضارات مصر والشام وفارس العريقة. لقد استمدّوا كل ذلك دون خوف وقلق ومركّبات نقص لأنهم كانوا في موقع المنتصر وفي مرحلة بناء الدولة الجديدة، بغض النظر عن تقويمنا التاريخي لطبيعة وآليات البناء والدولة ذاتها. وأثمر هذا الاحتكاك تطوراً بارزاً في ميادين أساسية من العلم والمعرفة وحلول مناخ حضاري جديد مطبوع بالإسلام، يحمل أجنّة تقدم ملحوظ في وعي الإنسان لذاته وللبيئة الإنسانية والطبيعية المحيطة وعلاقاتها.

إلا أن القرون اللاحقة كانت تشهد تطورات تدريجية معاكسة. فالدولة العربية ـ الإسلامية ومن ثمّ العثمانية التي شكّلت أحد أكثر التعبيرات اكتمالاً

لتشكيلة ما قبل ـ رأسمالية، بدأت تتحلّل عناصر تماسكها الاجتماعي والسياسي[1]. في حين كانت أوروبا، الطرفية، القريبة نسبياً من المركز الشرقي للتشكيلة، تختمر بعوامل التحوّل الذي شكّل عصر النهضة الأوروبي إرهاصاته الثقافية المبكرة، والذي أدّى فيما بعد إلى الثورات البورجوازية وسيادة النمط الرأسمالي ـ الاستعماري على الصعيد العالمي. واصطدم الشرق الإسلامي هذه المرة من موقع الهزيمة، وبدل أن يكون الإسلام في موقع الهجوم الثقافي ـ الحضاري كما في مرحلة الفتح، كان، بكل التراث المتراكم، ديناً وعلماً وفلسفة وسلوكاً وعادات، يجاهد من أجل البقاء. وعلى عكس ذلك، كانت الثقافة الأوروبية بمعناها الواسع المادي والمعنوي، التي أدّت إلى تكوين هذه الطاقة والقدرة على التوسع والاستعمار، تغزو مواقع الشرق وتقتحم مقدساته وتصل إلى أعماق طبقات وعيه. وما كان بوسع أوروبا أن تنجز، منذ عصر نهضتها، هذا الانقلاب الشامل في المعادلة الثقافية العالمية لولا تمثّلها وتكيفها لمعظم حلقات التطور في سلسلة الحضارة الإنسانية، من اليونان إلى العرب والمسلمين، والانطلاق من هذا التراكم ـ القاعدة إلى إضافات جديدة أساسية في مختلف ميادين الحياة. تماماً كما كان الأمر بالنسبة إلى المسلمين قبل حوالى ألف عام.

وشكّل عصر النهضة العربية محاولة لإجابة مزدوجة على التحدّي الجديد. فالتيار الأساسي الذي مثّل الخطوط العريضة لهذا العصر، كان يتأرجح بين التفاعل والمقاومة في الوقت نفسه. وكما أن التفاعل لا يعني القبول كذلك المقاومة لا تعني الرفض. كلاهما تعبير عمّا هو أغنى من علاقة أحادية. وهما معاً يكادان يندمجان أحياناً في مفهوم واحد جدلي، حيّ ومتطوّر. فالتفاعل إجابة يتغلّب فيها جانب التكيّف والاقتباس[2]، والمقاومة إجابة يتغلّب عليها التكييف[3]، وسلكت النخب السياسية والاجتماعية الأساسية الطريقين، كل من موقعه ووفق مرجعياته النظرية والسياسية ورؤياه ومصالحه. وشكلّ كل من ممثلي

(1) نتجاوز عمداً مرحلة الحروب الصليبية التي كانت سجالاً عسكرياً وثقافياً انتهت بتراكم زخم ثقافي بطيء في أوروبا، وبخاتمة سياسية وعسكرية في صالح العرب والمسلمين.

(2) الكواكبي، الطهطاوي، شميل، أنطون...

(3) عبده، الأفغاني، رضا...

التيارين نواة لاتجاهات ستتبلور أكثر فأكثر مع احتدام الصراع وزيادة الوضوح في رؤية غاياته البعيدة وتعدد أسسه المطرد في المراحل اللاحقة. إلا أن هذه الخيارات الأساسية لم تمنع بروز قوى حملت راية الرفض المطلق للغرب «الملحد» أو «اللاإسلامي»، والعودة إلى الأصول الإسلامية في الحياة والسياسة[1]. كما لم تمنع من جانب آخر دعوات للتماهي فيه والامتثال له[2]. لكن هذه الاتجاهات السلفية ظلت لفترة طويلة خارج دائرة التأثير الفاعل في الحياة الثقافية والسياسية، وعلى الأقل، ضعيفة الأثر في ظاهر هذه الحياة. هكذا وبفعل هذه الاتجاهات جميعاً، تكوّنت وظهرت عناصر ما تسميه الأدبيات المعاصرة مفهوم «الذات والآخر» في علاقة الثقافة العربية الإسلامية بالغرب الأوروبي. وهكذا أيضاً ورثت الثقافة العربية المعاصرة، في عملية تاريخية جدلية، تلك المرحلة ونتاجاتها.

التطورات الاجتماعية والسياسية التي نتجت عن انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الأولى، سمحت بتفتيت الدولة العثمانية وتجزئة العالم العربي إلى أقطار مختلفة، رسمت بينها الحدود في المواضع التي أرادها الاستعمار الإنكليزي والفرنسي وشكّلت فيها الأنظمة السياسية وفق مصالح هذا الاستعمار. فحلم النهضويين، بشقيهم العروبي الذي دعا إلى تكوين دولة عربية واحدة مستقلة، والإسلامي، الذي رفع راية الأمة الإسلامية المواكبة للعصر والسائر في ركاب العلم والحضارة بهدي من رسالتها وشرائعها، هذا الحلم المركّب انهار إلى ركام مفتت. إلا أن المشروع القومي انتعش من جديد بعد الحرب العالمية الثانية وتصفية الإمبراطورية الاستعمارية، نتيجة للكفاح الذي خاضته شعوب المستعمرات من أجل استقلالها ولتوازن القوى الدولي الجديد. وسادت خلال مرحلة طويلة رؤية المشروع القومي والوحدوي الاستقلالي المطعّم بآثار

---

(1) الحركة الوهابية، مثلاً، أنظر: محمد عبد الوهاب: جواب أهل السنّة النبوية، مطبعة المنار، القاهرة، 1349هـ.

(2) وعلى العكس من كل هذا، يقدّم أحد أبرز ممثلي الليبرالية المعاصرة المفهوم الآتي: «عصر اغتراب مزدوج عن الذات وعن التقدم». أدونيس: مجلة النهار العربي والدولي اللبنانية، 1979/2/12.

الاشتراكية العلمية في النظرية والممارسة. إلا أن هذه الرؤية لم تحقّق بنتائجها كامل مشروعيتها التاريخية. فاصطدمت بمجموعة عوائق أساسية حالت، في النهاية دون تنفيذ المشروع القومي الوحدوي ومنعت بداياته التنموية الاستقلالية من بلوغ أهدافها. فعملية التكيّف التي أجرتها المراكز الرأسمالية في إدارتها للاقتصاد العالمي، وتتبيعها المتزايد للعالم الثالث الطرفي من جهة وعجز الدول الاشتراكية، أو التي تسمي نفسها كذلك عن تقديم البديل الإستراتيجي للرأسمالية تجربة البناء الفعلية من جهة أخرى، سدّ الآفاق أمام اتّباع هذه البلدان لخيارات مستقبلية تضمن التقدم خارج إطار المنظومة الرأسمالية العالمية. إضافة إلى ذلك، لم تستطع حركة التحرر العربية، بسبب ضعفها البنيوي وطبيعة قيادتها، أن تواجه الهجوم الإمبريالي ـ الصهيوني، فانكفأت، وتحول ميزان القوى، مرة أخرى، في غير صالح المشروع القومي وأهدافه.

في هذا المناخ، مناخ الهجوم الغربي الإمبريالي المضاد وانهيار المقاومة التي صمدت في وجهه خلال عشرين سنة ونيِّف، كان لا بدّ من عودة أشكال جديدة من المقاومة تمثلت، كما أسلفنا، بانتعاش الاتجاه الديني الرافض للغرب وقيمه والداعي إلى التمسك بالأصول الإسلامية.

وإحياء الأصول الدينية، بما فيها حكم الإسلام، يرتبط، في وعي ممثلي التيار الديني، بفكرتين محوريتين: الأولى، هي أن الإسلام عقيدة ونظام حياة مكتملة، لا مجال فيهما للمساومة والتوفيق. فالإسلام إمّا أن يحكم أو لا يحكم ـ فإذا لم تطبّق شريعته بحذافيرها، كما أوحي بها، معناه أنها تظل كلها خارج التطبيق، ويظل الحكم، في هذه الحال، «حكم جاهلية معاصرة»[1]. والفكرة الثانية، مستمدّة من ملاحظة وقائع التاريخ المرتبطة بمرحلة الدولة الإسلامية الأولى، وهي أن انتصار الإسلام كان معناه هزيمة خصومه وانهيار دولهم وتنظيماتهم. هكذا انتهت عشائر اليهود في المدينة وجوارها، وهكذا انتهت، على نطاق أوسع وأعمق بما لا يُقاس، إمبراطوريتا الفرس والروم. فالبُعد التاريخي للرؤيا الإسلامية في الحكم يمدها بفكرة نفي الآخر وإلغائه، كي يتسنّى للإسلام

---

(1) سيد قطب: معالم على الطريق، مصدر مذكور سابقاً.

أن يبسط سلطته دون منازع ودونما حاجة إلى تسوية. والخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، السلفي منه والأصولي، يقدّم مادة غنية في هذا المجال. فدعاة السلفية، بخاصة الإخوان المسلمين، يركّزون بناءهم السياسي على فكرة المعركة ضد الإلحاد لكي يخرجوا من الساحة نهائياً خصومهم السياسيين، القوميين والماركسيين وجزءاً من الليبراليين، بهذه الدعوى الموهومة ويضعونهم لا في موقع الخصم المعارض بل في موقع العدو الأصلي المطلوب إلغاؤه كلياً. ومن المعلوم أن أشنع الصفات، بالنسبة إلى المسلمين، هي صفة الإلحاد. معها لا مكان للحوار والتعامل، فكيف بالعمل المشترك في ميدان السياسة وشؤون المجتمع؟ ولا تختلف آلية تعامل الأصوليين مع خصومهم عن ذلك كثيراً، وإن كان الخصم هو الذي يختلف هنا، حسب الموقع ومقتضيات المرحلة. فالتعامل مع الرئيس أنور السادات بين سنوات 71 - 78، كان مؤسساً من قبل الجماعات الإسلامية في مصر على قاعدة كونه الرئيس المؤمن الذي ألغى سمات مرحلة عبد الناصر التي وصفها سيد قطب بالجاهلية والمستبدة. والسادات نفسه قتل على يد بعض هذه الجماعات بسبب تعامله مع أعداء الإسلام (إسرائيل وأميركا)، وحكمه المخالف للشريعة.

أمّا على المستوى الثقافي، فإننا نجد محاولة لتصوير النهضة الإسلامية الأولى وكأنها فيض من «الأمة الإسلامية» على الآخرين. فحالة الكمال المجتمعية التي كونتها الشريعة الكاملة، فرضت بحكم الطبيعة ذاتها اكتفاءً ذاتياً «للأمة» وتفوقاً لا يلزمها معها أن تقتبس أو تستلهم شيئاً من غيرها. لذلك، فالأحاديث النبوية ودعوات الفقهاء المجمع على الثقة بهم للتزود بالمعرفة قد جرى تفسيرها من قبل السلفية الغابرة والحديثة، على أنها دعوات إلى التعمّق في علوم الدين والفقه لا حثّاً على المعرفة بكل ميادينها ومن كل منابعها.

الاتجاه الأساسي بين التيارات الإسلامية المعاصرة يعتبر الحضارة الإسلامية نتاجاً للإسلام وحده، خارج أي تفاعل مع الحضارات الأخرى، بل إن البعض[1] يقدم نظرية كاملة في الآثار السلبية لتفاعل البيئة الإسلامية مع الفكر

---

(1) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مصدر مذكور سابقاً.

اليوناني ـ الهيليني. فالآخر الهيليني ـ المسيحي أو اليوناني ـ الوثني لم يدخل دائرة الفكر الإسلامي إلا عبر حكام فاسدين أصلاً، وحركة الترجمة كانت عملية اختراق للنقاء الإسلامي من قبل حفنة من النصارى واليهود هدفها تشويه الفكر وتضليل الإيمان. إلا أن المفكرين الإسلاميين، بحسب هذا المفهوم، استطاعوا أن ينقذوا نتاج الحضارات السابقة ويفندوا خطأه وأن يرسوا معالم علوم جديدة، هي من ابتكارهم، يورّثونها حتى للأوروبيين المعاصرين. فالمنطق الإسلامي ليس تطويراً للمنطق الأرسطي الصوري قائماً على تجاوزه الإيجابي، وإنما هو نقض له من الأساس. أمّا الفلسفة من الكندي حتى إبن رشد، فإنها مصنّفة خارج الفكر الإسلامي أصلاً. ولا يكتفي ممثلو هذا الاتجاه باعتبار إنتاج الفكر الإسلامي فيضاً نقياً من الذات الإسلامية وحدها، دون احتكاك أو تأثر أو تفاعل مع أي فكر آخر، بل يعتبرون المناهج التجريبية الأوروبية الحديثة امتداداً للمناهج التجريبية التي وضعوها «إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء... لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي... المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية القائمة على النهج التجريبي»[1].

الفكر السلفي المعاصر يواجه مسألة الآخر بموقف مزدوج متناقض[2]. فهو، أولاً، يرفض الاعتراف بتطور الحضارة الإنسانية في عملية تفاعل متواصلة ولا يعترف بأي تأثير للفكر السابق على الحضارة الإسلامية، في الوقت الذي يعتبر «فيض» هذه الحضارة سبب ارتقاء الآخرين. وهو، ثانياً، يرفض الحضارة الأوروبية المعاصرة وفكرها حتى عندما يعتبرها نتاجاً للمصدر الإسلامي الأصيل. وفي هذه الإزدواجية من التناقض، يطرح الفكر الإسلامي المعاصر

---

(1) علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 277.

(2) أنظر، مثلاً، هذا النص: «إن الحس الجماهيري لا يخطىء كلياً حين يميّز بين المثقف العربي «التقليدي» والحديث «بوجهه المزدوج» «الثوري» و«البورجوازي». إن المثقف الثوري هو في الأصل بورجوازي أي «ذات ثقافية» للغرب. ففي حين أن تمرّد المثقف الثوري هو تمرد «ذات ثقافية» للغرب، حتى ولو كانت هذه الذات ممركسة، نجد أن تمرد الجماهير الشعبية يحصل دائماً بأشكال اجتماعية (سياسية، إيديولوجية، ثقافية، تنظيمية...) تقليدية». انظر: روجيه نبعة، **جريدة السفير اللبنانية**، 1979/1/28.

ضرورة العودة إلى الأصل في الذات، الأصل الذي بنى عليه الآخرون والتنكّر تماماً لهذا البنيان اللاحق. وفي مواجهة الاستشراق الغربي الأوروبي التمركز، يقدم هذا الفكر استشراقاً معكوساً قوامه «الذات» المكتفية بنفسها المنغلقة على الآخرين إلا في علاقة وحيدة الاتجاه هي علاقة العطاء والتأثير دون الأخذ والتأثّر.

ثالثاً ـ الاتجاه الإسلامي: بين الرفض والقبول:

الرفض الثقافي والإيديولوجي «للآخر» المتمثّل بالغرب الرأسمالي والاشتراكي على السواء، حتى في حالاته القصوى، لم يؤدِّ إلى تصور بديل عملي، ملموس قابل على التحقيق في الشروط المعاصرة ونابع من صلب الرسالة الإسلامية وحدها. فالحركة الدينية المتشربة، بحكم انتمائها إلى الإسلام، بالفكر السياسي والسياسة، لم تستطع، ولم يكن من الممكن لها أن تخرج من الشروط العالمية التي يفرضها مستوى التطور المادي والمعرفي عامة، مستوى تطور قوى الإنتاج، وتوازن القوى العالمي الذي أدّى، منذ القرن التاسع عشر، إلى خضوع المسلمين وغيرهم من شعوب الأرض لحكم هيمنة الغرب الرأسمالي. وأخذت الدعوة الإسلامية، في هذه الوقائع، حتى بنظر المبشرين بها، طابع الإطار العام الذي يجري ضمنه صراع الخيارات الكبرى من أجل أشكال تنظيم الدولة الحديثة بالمعنى الزمني، طرق إدارة وتطوير البنى الاقتصادية والاجتماعية والروحية وتبني العمران بأوسع معانيه[1].

---

(1) د. فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، طبعة ثانية، القاهرة، 1986. يقول د. زكريا: إن انتشار الجماعات الإسلامية، رغم خلو فكرها من أي برنامج عملي، سوى الثأر من الذين يقمعون ويقهرون مجتمعاتنا الإسلامية، هو استمرار للهزيمة واكتمالها بشكل صريح. «هذه المسألة في غاية الأهمية وكذلك نقدها». موضوعياً، عجز هذه الحركات يبدو واضحاً، ومشروع سلطتها لا يرفع إطلاقاً من القهر ولا يحدّ من سلطة القوى العالمية خاصة في ميدان الاقتصاد، حيث السلطة الإسلامية لم تتعارض إلا شكلياً مع مصالح القوى العالمية المسيطرة في النظام الرأسمالي. إلا أن القضية أعقد من مجرد تناول موضوعي، فهذه القوى الإسلامية لا تطرح برنامجاً لأنها لا تستطيع ذلك، حتى ولو كان الهدف الفعلي هو نفسه الشعار المرفوع. فهي قوى تواجه النظام العالمي بالوجدان الغريزي أكثر ممّا تواجهه بالعقل والبرنامج، وتعبىء الطاقات الكامنة أكثر مما تجند الوعي بالمستقبل والنقد العلمي. فالتقويم =

وسرعان ما اكتشفت الحركة الدينية أن الإسلام هو قواعد للحكم أكثر ممّا هو حكم بالمعنى الذي تفرضه شروط الواقع. فالقواعد هي الأسس الأبدية في حين أن الحكم بذاته هو متغيّر حسب الظروف والأحوال. مبدأ الزكاة، مثلاً، هو قاعدة من قواعد الحكم ثابتة، مقدّسة، في حين أن تنظيم «بيت المال» وأشكال التوزيع الاجتماعي للزكاة هي عملية متغيّرة تاريخياً، حسب وضع «الأمة الإسلامية» وحاجاتها ومصالح الكتل التي تعمل في داخلها. وتحريم الربا قاعدة من قواعد حكم الإسلام أيضاً، في حين أن تنظيم التراكم، وهو شكل مقنّع وبعيد من أشكال الربا، يشكّل ضرورة حتمية للسلطة تتبدل صيغها وفق الأوضاع الاقتصادية في الدولة نفسها وجوارها وحتى في العالم كله، ناهيك عمّا يرتبط بها من ضرورات وعوامل لا اقتصادية.

من ناحية ثانية، تعاني الحركة الدينية وفكرها في الجانب السياسي، من مفارقة كبرى في الأوضاع التاريخية. فأحكام الإسلام نزلت في أمة سرعان ما فرضت نفسها قوة أولى بين القوى والدول التي عاصرتها، لا بل كان تفتّحها وتوسّعها نهاية حقيقية لكل الدول المجاورة. في حين أن الدعوة إلى تطبيق أحكام الإسلام اليوم، مفروض عليها أن تعي حقيقة مختلفة تماماً: الاستقطابات العالمية بين دول لا إسلامية، الحالة الطرفية التابعة للدول ذات الأكثرية الإسلامية، علاقات تعزّز مواقع الغرب، اقتصادياً على الأقل، في معظم دول العالم الثالث، من ضمنها الدول الإسلامية، ويقابل ذلك مزيد من تراجع هذه الأخيرة واتساع الهوة بينها وبين المراكز الرأسمالية المتقدمة في جميع الميادين.

وإذا أضفنا إلى هذا ما ذكرناه سابقاً بشأن المصير الذي آلت إليه المشاريع الحديثة والتحديثية المناهضة للتوسع الرأسمالي الغربي في العالم العربي والإسلامي، وأزمة حركة التحرر العربية، بمختلف روافدها ومنابعها الفكرية والسياسية، نجد أن الإتجاه الإسلامي، الذي يرى في نفسه بديل المرحلة

= الموضوعي الذي يصنفها اكتمالاً للهزيمة هو موقف متفرج نسبياً، يحاكم من خارج ولا يأخذ في الاعتبار مستوى المجتمعات التي تنتشر فيها هذه القوى ولا تجاربها وخيباتها.

السابقة وتجاوزاً لها، قد اضطر إلى التعامل مع وقائع الزمن والمرحلة بنوع من البراغماتية التي كان يصعب تصورها من خلال خطابه الإيديولوجي. وينقسم الاتجاه الديني في مسألة الخيار السياسي وفي تحديد موقع حكم «الإسلام» من القوى العالمية إلى تيارين واضحين، أحدهما تمثّله السلفية، وأساسها الإخوان المسلمون ومن يدور في فلكهم، والثاني هو التيار الأصولي الذي يجد أكمل تعبيراته في الثورة الإيرانية، فكرها وممارستها. ولا بدّ هنا من استدراك أساسي: فالتياران المشار إليهما لا يشكلان معسكرين صافيين موحدي الرؤى والتقديرات. ففي كل منها يُخاض صراع بين قوى مختلفة، متشدِّدة ومرنة، محافظة ومجددة، واضحة ومترددة، إلخ . . . وهو صراع تفرضه عدة عوامل، منها الساحة السياسية، التي تعمل فيها هذه القوة أو تلك من موقعها الجيوسياسي، وأهميتها في الصراعات الدولية والمحيطة، ومنها طبيعة قيادة التيار المعني، علاقاته وتحالفاته، ومنها مستوى الجمهور الذي تتوجه إليه، طبيعة تركيبته الاجتماعية والتاريخية وتنوع انتماءاته وولاءاته، وغير ذلك من العوامل. . .

الحركة السلفية، ونواتها الرئيسة الإخوان المسلمون، كانت باستمرار في موقع التناقض الحاد مع الاتجاهات القومية التحررية التي مثّلتها الناصرية والبعث والتيارات الماركسية العربية. فحركة «الإخوان» اصطدمت منذ انتصار ثورة يوليو 1952 بعبد الناصر، وحاولت وقف المسار التنموي لمستقبل الثورة ومنحاها العروبي التوحيدي. والسبب الأساسي في ذلك يعود إلى التناقض الخطير في الحركة: 1 ـ بين الخطاب الإيديولوجي الداعي إلى رفض الغرب جملة، النقيض للإسلام، 2 ـ وبين مهادنة الرأسمالية على اعتبار أنها النقيض الأفعل والأقوى للفكر الاشتراكي، الذي أخذ في التقدم بعد الحرب العالمية الثانية بصورة ملفتة. وفي صراع معسكري الرأسمالية والاشتراكية، حتى منذ بداية الحرب الباردة، كان موقف الحركة على نقيض موقف المعسكر الاشتراكي. وتبرير الموقف إيديولوجياً كان يستمدّ من فكرة أن هذا المعسكر هو الأكثر عداء للرسالات السماوية والأكثر مادية وإلحاداً. وتكرر الموقف بأشكال مختلفة من الناصرية ومن معظم القوى التحررية العربية الأخرى. وإذا كنّا بعيدين عن

إلصاق الصفات والتهم بشأن الارتباطات والمنشأ والأدوار، فإننا لا يمكن إلا أن نسجّل أن الموقع الذي ظلت تحتله الحركة منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية كان جزءاً من صراع كوني كبير، وضعت الحركة نفسها فيه موضوعياً، نقيضاً لمحاولات إنجاز استقلال حقيقي للبلدان العربية وسلوك مناهج تطمح إلى بناء دول عصرية، متقدمة، بغض النظر عن احتمالات الفشل والنجاح في هذه المحاولات.

ومن اللافت للانتباه أن التراجع الذي أصاب حركة التحرر العربية، بعد هزيمة حزيران 1967 وبعد الغزو الإسرائيلي للبنان سنة 1982، لم يؤدِّ إلى نمو التيار السلفي ونهوض حركة الإخوان المسلمين، بنفس الصيغة أو بصيغة منقّحة. فما جرى من نهوض للتيار الإسلامي كان تجاوزاً جذرياً للحركة، أهدافها وفكرها وتنظيمها. وبرأيي أن ذلك يعود لسببين أساسيين: الأول يرجع إلى أن انحسار التيار التحرري القومي، بكل روافده، لم يلغِ حدة المواجهة الشعبية للغرب الرأسمالي المتوسع وإنما غيّر أدوات هذه المواجهة، بخاصة بعد فشل التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي والدول الأوروبية الشرقية وفشل محاولات تمثّلها، جزئياً أو كلياً، في الأقطار العربية المختلفة (مصر، اليمن، الجزائر. . .)؛ والثاني يتمثّل في طبيعة العوامل الاجتماعية للمواجهة مع الغرب وعدم قدرة السلفية المعاصرة، بحكم تجربتها وتحالفاتها التاريخية على تركيب التيار التحديثي المتفكّك ومحورته حول أهدافها وفكرها. وكما ظل الفكر السلفي يكرّر مقولات قديمة، منذ الغزالي والأشعرية المحدثة وحسن البنا دون تعديل تقريباً، كذلك ظلّت دوائر تأثيره منحصرة عموماً في أوساط اجتماعية مغلقة قليلة الحركة والفعالية السياسية.

أمّا الحركة الأصولية فقد شهدت وما تزال تشهد مساراً مختلفاً في هذا المجال. إذ اتجهت بخطابها ومشروعها السياسي منذ نشأتها نحو محاولة إيجاد بديل إسلامي يرفع عن كاهل الشعوب الإسلامية حالة التخلّف والتبعية للغرب الرأسمالي. وإذا كانت بؤرة نهوضها الأول والأفعل في إيران قد تكوّنت لأسبابها الموضوعية الخاصة بإيران تحديداً، فإن مجرد نشأتها في تلك الساحة وفي تلك الظروف قد شكّلت خياراً استراتيجياً موجهاً ضد الشاه والإمبريالية التي تدعم

عرشه ونظامه. إلا أن هذا الموقف لم يمنع الحركة الأصولية من تصعيد تناقضها مع ما كان يسمّى بالمعسكر الاشتراكي في حلبة التناقضات الدولية. فالحركة هذه ترى في الاشتراكية على المستوى النظري نموذجاً مطبقاً لفلسفة مادية هي الماركسية، وعلى المستوى السياسي ترى في الاتحاد السوفياتي دولة عظمى تتنافس مع دولة عظمى أخرى على مناطق النفوذ واقتسام العالم. ولعلّ في هذين السببين ما يفسّر سهولة التحريض الإيديولوجي وتعميم مفاهيم شعبوية حول الاشتراكية تجعلها في موقع لا يقل عداءً للإسلام عن الرأسمالية. ولا شك في أن السياسة الرسمية لدول الكتلة الشرقية، سابقاً، كانت توفر أسباباً كثيرة لاعتبار خطابها الإيديولوجي حول استقلال الشعوب وحقها في تقرير مصيرها خطاباً زائفاً، أو، على الأقل ضعيف المصداقية. وتأكّد ذلك لفئات واسعة من المسلمين في دخول الاتحاد السوفياتي عسكرياً إلى أفغانستان، ناهيك عن مواقف سابقة مشابهة حصلت في دول أخرى. إذاً في صراع المعسكرين كانت الحركة الأصولية تخطّ لنفسها موقعاً مختلفاً عنهما وطريقاً خاصاً بها، متخذة موقف العداء المعلن القاطع للولايات المتحدة، معتبرة إياها الشيطان الأكبر، وموقف العداء الأقل علنية والأكثر تحفظاً تجاه الاتحاد السوفياتي، رافعة راية حماية المستضعفين تحت جناح العدالة الإسلامية. إلاّ أنّ هذا الموقف العام لم يمنع حدوث ممارسات مختلفة، بعضها دموي، إزاء قوى تشاطر الحركة عداءها للإمبريالية ولكن من مواقع أخرى. ولهذه الممارسات أسبابها المتعلّقة بمستوى اندفاع المشروع الأصولي، وبقدرة هذه القوى على عرقلة أو تحوير اتجاهه أو وقف تمدّده حتى ولو من موقع التحالف في القضية الاستراتيجية، أي قضية الموقف من الغرب الرأسمالي والولايات المتحدة تحديداً.

ومن الطبيعي أن فكراً وحركة شديدي الاحتكاك بقوى متعددة في معترك الحياة والسياسة وعلى درجة عالية من الإصرار على بلوغ الهدف والكفاحية، كما هو فكر وحركة الأصوليين، لا بدّ لهما أن يخوضا في تفاعلٍ مع مفاهيم ومنظومات فكرية وبرامج سياسية لقوى أخرى، تفاعل يظهر أثره واضحاً في تكييف المبادىء العامة لمقتضيات الضرورة السياسية. هكذا أخذت تبرز في دعوات أصولية بارزة مفاهيم معاصرة مثل «الحكومة الإسلامية» و«العدالة

الاجتماعية» بدل المصطلحات النصّية المتوارثة. واكتسبت هذه المفاهيم مضامين تعبّر عن تأثر فعلي بواقع النضالات الاجتماعية التي تخوضها الفئات الدنيا من المجتمعات وبحركة الصراعات السياسية بين الدول وعلى صعيد عالمي.

رابعاً ـ الاتجاه الإسلامي: الحوامل الاجتماعية:

1 ـ النظرة التقليدية التي سادت لفترة طويلة في الأدبيات الماركسية، خاصة الرسمية منها، وفي صفوف الأحزاب الشيوعية بمعظمها، أوحت وكأن الخيارات الاجتماعية ـ السياسية لا تقوم إلا على تصنيف واضح ومحدّد للانقسامات الطبقية. وأن الحامل الاجتماعي لفكر ما، هو طبقة ما، تقوم مصالحها الاقتصادية المعنية والمغلوبة على مشروع سياسي متكامل يحمله هذا الفكر، أو يوحي به، أو يؤدي إليه موضوعياً. ولا شك في أن هذه النظرة، إذا ما أخذت بتاريخيتها، وبالمعنى الأوسع الذي توحي به فكرة المصالح العامة، هي نظرة مفيدة.

فكل خيار هو تعبير عن مصلحة مادية أو معنوية. هو طموح ورؤيا لمستقبل يستجيب لدوافع ومصالح يعتقد أصحابها أنها تخدم قضية التقدّم. وهذه النظرة تجد أساسها في المرحلة التاريخية المحدّدة التي عاينها التحليل الاجتماعي الماركسي لأوروبا، حيث بدا وكأن الصراع القائم بين البورجوازية وبقايا الإقطاع من جهة وبين البورجوازية والطبقة العاملة والفلاحين من جهة ثانية، يقدّم للمجتمع مشروعين أساسيين كبيرين للمستقبل تحملهما الطبقتان الأكثر تبلوراً وانسجاماً: البرجوازية والبروليتاريا. لا بل إن ماركس نفسه توقّع عملية استقطاب ثنائية تدفع المجتمع إلى انقسام عمودي واضح تذوب معه تدريجياً ألوان الفئات الواقعة ما بين هذين القطبين البروليتاري والبورجوازي. وانسحب هذا التحليل، في الأدبيات الماركسية المسطحة والنصية، على أوروبا المعاصرة وعلى بقية البلدان. وإذا كان خلل هذه النظرة واضحاً حتى في الظروف الراهنة لأوروبا حيث الفئات الوسطى المالكة تلعب دوراً اجتماعياً وسياسياً أكبر من ذي قبل، فإن ما تقدّمه للعالم الثالث المعاصر من استنتاجات، هو ببساطة مخالف لواقع الحال تماماً. فهنا تتداخل مستويات التشكّل الاجتماعي ـ الطبقي،

ويضيع التبلور، وتستمد عناصر البناء الفوقي من ضعف القاعدة الاقتصادية وتزعزعها مصادر قوة وتأثير هائلين لا بدّ من دراسة عيانية ملموسة لها من أجل فهم آلياتها وآفاقها. وبالتالي يصبح فهم المشاريع السياسية، والحياة الروحية والثقافية التي تتدخل في إنتاجها، وأنماط تكون الوعي بالمستقبل وبالتاريخ، ضرورة تمليها اعتبارات البحث العلمي الملموس.

هذه الإشارات لا تعني على الإطلاق عدم صلاحية المادية التاريخية في تحليل الظروف المعاصرة. فهذه مفتاح الفهم العلمي للتاريخ والواقع. إلا أنها، كي تكون أداة فعّالة لهذا الفهم، يجب أن تقارب الوقائع على اعتبارها مادة التحليل الأولى والأساسية، في تنوعها وخصوصياتها، ضمن آليات تطورها الملموس ووفق منظور نقدي تطويري لمفاهيمها النظرية ذاتها. لذا، فإن المادية التاريخية تقدّم العناوين الكبرى لفهم العالم المعاصر، بخاصة في أطرافه التابعة، لا بوصفه ميدان التوسع الرأسمالي «الصرف» الذي سيرسمل العالم في القرن العشرين كما ترسملت مراكز هذا العالم في القرن التاسع عشر، بل بوصفه ميدان الغزو الرأسمالي الملحق والمستتبع، حيث تأخذ قوانين تطور الرأسمالية ميزاتها الخاصة وملامحها النابعة من البنى التحتية والفوقية للمجتمعات المعنية وتاريخها.

على أساس هذه العلاقة بين ما هو عام وكوني في قوانين التطور الاجتماعي وبين ما هو مميّز، خاص، وملموس في المجتمعات العربية والإسلامية في هذه المرحلة تحديداً، يمكن الحديث عن الحوامل الاجتماعية للاتجاه الديني المعاصر، علاقته بالقوى الأخرى صاحبة المشاريع المغايرة أو النقيضة، وعلى هذا الأساس، يمكن الحديث كذلك عن تطور البنى الاجتماعية التي حملت هذا الاتجاه وعلاقاتها بالمستجدات والظاهرات الكبرى التي يشهدها العالم المعاصر.

لقد اتخذ المدّ الإسلامي ساحته في مجموعة كبيرة من البلدان تتشابه بما هو عام ولكنها تختلف اختلافات جوهرية في كثير من السمات الأساسية، إن في بناها الاقتصادية، أو العلاقات الاجتماعية السائدة فيها، أو مستوى التطور الحضاري والثقافي الذي بلغته. لذلك، لن يكون ممكناً هنا، إلاّ تقديم عرض عام يتناول القوى الاجتماعية التي انفكت عن التيارات الأخرى والتقت في بوتقة الفكر

الديني. فالتفصيل يقتضي دراسات ميدانية سوسيولوجية وأنتربولوجية مختصّة تعاين الخصائص المميزة لكل بلد أو مجتمع على حِدَة.

2 ـ لم يشهد التيار السلفي تبدلاً كبيراً في القاعدة الاجتماعية التي نما عليها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية. فالتوجه السياسي العام لهذا التيار اتّسم بثبات موقفه في الصراعات الاجتماعية المحلية والسياسية العالمية، وكذلك تحالفاته الإقليمية والدولية. وظل متمسّكاً بشكلية الأحكام الإسلامية وبموقف جامد في عملية تصنيف القوى السياسية، مما أضفى عليه طابع التقليدية الفعلية وضعف الاستجابة إلى التغيّرات العميقة التي شهدها الوطن العربي وأقطاره، على المستوى السياسي وعلى مستوى تعمّق روابط التبعية الاقتصادية بالمراكز الرأسمالية. وبالتالي، فإن الهزّات التي خلخلت التوجهات السياسية القائمة على وعي المصالح وكذلك الميول الوجدانية العميقة لدى الكتل الاجتماعية الكبيرة، لم تؤدِّ إلى تغييرات بنيوية في تركيب التيار المذكور. فبقيت دوائر تأثيره الأساسية منحصرة غالباً في أوساط دينية نخبوية، وبين دوائر محافظة من الفئات الوسطى المدينية والريفية. وقد تعزز شأن هذه الفئات مع الطفرة النفطية مستفيدة من علاقاتها التاريخية مع السعودية ودول الخليج لتقيم لنفسها قاعدة اقتصادية لا يُستهان بها (مثل مؤسسات الريان في مصر والبنوك الإسلامية في السودان وتونس وغيرها. . .).

وتجد هذه القوى في الفكر «الأزهري» والسني المحافظ عموماً تعبيراً عن فهمها للإسلام وللحكم الإسلامي. فهي لم تنخرط من موقع إيجابي في عملية التنمية القومية خلال الستينات ولا في الصراع الفعلي ضد مخططات التوسع الغربي، لتعيد صياغة مفاهيمها أو لتمتحنها على الأقل. إذ ظلت في منأى عن التغيّرات البنيوية التي أصابت الاقتصادات الوطنية والتركيبات الاجتماعية المختلفة. وهي تنكفىء وتبرز، دون مشروع تغييري جذري مكافح، وَفْق ما تسمح به ظروف اللحظة. وغالباً ما تبحث عن أقرب طرف محافظ لعقد تحالف اجتماعي ـ سياسي تجيِّر له فيه مشروعها غير المتبلور.

لكن بعض التغيير حصل دون شك. فقد مالت إلى هذا التيار أوساط تقليدية لم تكن في السابق وثيقة الصلة بتيارات دينية متبلورة. ولكنها، بحكم مواقفها السياسية الموالية لأنظمة مرتبطة بالغرب، كما في السودان خلال الفصل الأخير من حكم نميري مثلاً، وجدت في الانضواء تحت جناح السلفية تبريراً شعبوياً مقنعاً، يغطّي مناهضتها للتيار القومي التحرري ومحاولات التفلت من التبعية. وتقدم أوضاع مصر في مرحلة الانفتاح الساداتية مثالاً مشابهاً. فالسادات، الذي دشّن مرحلة الإجهاز على الإجراءات الناصرية تحت ستار الإعلان عن إيمانه واتخاذه لقب الرئيس المؤمن، أطلق حركة باتجاهين:

- الاتجاه الأول، وتمثّل بنزوع أوساط من الفئات الطفيلية العليا، الكومبرادورية ودوائر اجتماعية مرتبطة بها مصلحياً وإيديولوجياً، إلى اعتناق فكر إسلامي محافظ حملت إليه كل خلفياتها الإيديولوجية. وأدّى تفاعل هذه الخلفيات مع دخولها الإسلام إلى بروز السلطة الاقتصادية والسياسية.

- والاتجاه الثاني، تمثّل بميل بعض التيارات السلفية إلى مواقع السلطة السياسية واندماجها في بنيتها، ممّا أوجد شريحة اجتماعية من حيث تطلعاتها الفكرية. وهي شريحة تمثّل بعض كبار الموظفين والتكنوقراط السلفيين. وهنا تجدر الإشارة إلى أن بلداناً عربية أخرى عرفت هذه الظاهرة، ظاهرة التقنيين والمهندسين وأصحاب مهن حرة عالية المداخيل الذين يعتنقون فكراً إسلامياً محافظاً. ولا يكفي لتفسير هذه الظاهرة اعتبار الموقف الإيديولوجي لهؤلاء جسراً للوصول بسهولة إلى مواقع مهمة في دول ذات أنظمة إسلامية محافظة. بل إن الحراك الإيديولوجي الذي تعيشه هذه الفئات في ظروف أزمات اقتصادية وخواء روحي وأخلاقي وانسداد الأفق السياسي في المجتمع، هو الذي يقدّم المفتاح لفهم مثل هذه التحولات. وجدير بالذكر، أن ثبات الفئات الاجتماعية الممثّلة لهذا الدور لا يعني على الإطلاق ثبات الدور نفسه. فهذه الفئات نفسها سرعان ما تنفكّ عن سلبية وتقليدية-فهمها للإسلام، إما باتجاه الشكلية البحتة أو باتجاه التجذّر السياسي والإيديولوجي، نضالياً، والانخراط في رافد من روافد الأصولية، حسب الظروف السياسية السائدة في اللحظة المحددة.

3 ـ أما التيار الأصولي فقد كان محور عملية استقطاب اجتماعي، سريعة وواسعة (نسبة السرعة والاتساع تختلف، إلى حد كبير أحياناً، بين بلد وآخر). وهذه العملية تجد أساسها الاجتماعي في النتائج التي رافقت تحولين كبيرين منذ أوائل السبعينات. التحول الأول، هو اتضاح آثار التوسع الرأسمالي المعاصر على الأمم والبلدان الطرفية التابعة. فقد أصبح تهميش هذه الأمم والبلدان حالة ملازمة عضوياً، سبباً ونتيجة، في حركة دائرية، لتقدّم المراكز الرأسمالية. ومع فشل مشاريع التنمية المستقلة التي تحدثنا عنها في فصل سابق، أصبح التهميش الاقتصادي والاجتماعي للأطراف في العولمة الاقتصادية الجارية، يعني تمفصل الاقتصادات الوطنية التابعة على الخارج، المركزي والمهيمن بشكل شبه مكتمل. الأمر الذي أدّى ويؤدي موضوعياً إلى فصل هذه البلدان تدريجياً عن الإنتاج الحقيقي، أي الإنتاج القادر أن يحقق تراكماً محلياً يسمح بإنشاء قاعدة اقتصادية مؤهلة للتطور المستقل[1].

التحول الثاني، تمثّل بتدمير البنى الاقتصادية، نتيجة تركيب قسري لبنى اجتماعية ومؤسسات اجتماعية حديثة. وهذه العملية تناولت محورين: اقتصادي واجتماعي.

- **اقتصادياً،** ضربت المؤسسات الجديدة القائمة على الارتباط بمصالح المراكز، مالياً وخدماتياً وفي بعض فروع الإنتاج، الهياكل الإنتاجية المحلية من صناعات أولية وزراعة، دون أن يحل محلها أي نشاط اقتصادي واسع يستوعب القوة العاملة التي خسرت مواقعها الإنتاجية السابقة، ودون أن تؤمن مداخيل بديلة لفئات واسعة من السكان.

- **اجتماعياً،** تمّ إفلاس قطاعات واسعة من الفلاحين والحرفيين ودفع بهم إلى أحزمة البؤس حول العواصم والمدن الكبيرة، وتدنت المداخيل الفعلية

---

(1) سمير أمين: **ما بعد الرأسمالية**، مصدر مذكور سابقاً. أنظر كذلك: سمير أمين: **الطبقة الاجتماعية والأمة في التاريخ**، دار الطليعة، بيروت، 1980.
بول فيل وزهير هواري، مصدر مذكور سابقاً.

للفئات الوسطى المدينية، نتيجة ارتفاع الأسعار الناجم عن تحكّم المراكز بمنظومات أسعار السلع، والتضخم، والديون، والأزمات المالية، وارتفعت أعداد العاطلين عن العمل، بمن في ذلك بين حملة الشهادات الجامعية وذوي الاختصاصات المهنية. فتشكلّت على أساس هذين المحورين قاعدة اجتماعية متقاربة المصالح والتطلعات يجمعها التناقض مع عملية الإلحاق الرأسمالية ونتائجها، وكذلك تجمعها ثقافة شعبية موحدة تقريباً ومتمحورة حول الدين والوعي الديني بخطوطها العريضة. بعض الباحثين الإسلاميين، بخاصة أولئك الذين انتموا إلى الفكر الإسلامي بعد انسلاخهم عن التيارات الماركسية أو القومية اليسارية الأخرى، يقرّون بأن القاعدة الاجتماعية «الفئوية والطبقية» للمقاومة التي خاضها الإسلام ضد الترسمل، هي بالتحديد من حرفيي المدن وتجارها الصغار وصغار الفلاحين[1]. إلا أن هذا التحديد هو نصف الحقيقة، وهو لا يعبّر عن المدى الكامل الذي فتحته النتائج الخطيرة لعملية التطريف الرأسمالية، لأن القاعدة الأوسع لخيار مناهضة التطريف تطال فئات أبعد عن العملية الإنتاجية والنشاط الاقتصادي الملازم لها، كما تطال فئات أعلى على السلم الاجتماعي تمثلها نخب ثقافية وسياسية محدّدة. (هذا في حين أن ممثلين آخرين للفكر الأصولي لا يعترفون بأي انقسام فعلي في المجتمع خارج الانقسام بين المسلمين وغير المسلمين. وهو انقسام ديني ـ سياسي يعامل رموز التغريب على أساسه خارجين عن الإسلام)[2].

هذه الفئات لم تجد في الظروف الملموسة الراهنة، بعد فشل البدائل، أداة للمقاومة سوى الإسلام. فالتحمت المصالح والرغبات المباشرة بعناصر صراع الذات والآخر، في عملية التغريب والتهميش، بإرادة التشبّث بالهوية لتجعل من العودة إلى البنية السالفة المدمرة عملية ثورية في الوهم يمنع بها المسحوقون

---

(1) وجيه كوثراني: **وثائق المؤتمر العربي الأول (1913)**، دار الحداثة، بيروت، 1980، ص 34.
انظر أيضاً: منير شفيق: **مجلة المستقبل العربي**، عدد 1980/11/21.

(2) آية اللّه الخميني: **الحكومة الإسلامية**، مصدر مذكور سابقاً.

عن أنفسهم «الخروج من التاريخ»[1].

الصراع الاجتماعي والسياسي الذي تخوضه الفئات التي أشرنا إليها من فلاحين وعمال ومهمّشين، وبعض شرائح الفئات الوسطى، ليس صراعاً مجرد الأهداف. بمعنى أنه صراع موجّه إلى أهداف ملموسة أكثر قرباً إلى إحساس وإدراك الناس من مفهوم الرأسمال المدول مثلاً أو الشركات المتعددة الجنسيات، أو حتى بعض البنى الاجتماعية المحلية المستحدثة. وهو صراع يركّز كل «الخطايا» التي يحملها التاريخ والتطور المعقّد للمجتمع في جملة من الرموز، التي تبث قيم الغرب وتعيش على أنماط شبيهة بأنماطه. فتظهر قوى السلطة، ورأسها بالأساس بالإضافة إلى بعض النخب المتعرّبة ثقافياً وسياسياً، وكأنها تجسيد «للشر المطلق» الذي تعتنقه قوى خارجة على الإسلام، والذي سيؤدي بالمجتمع وأركانه إلى الهلاك.

إن قاعدة الهرم الاجتماعي في معظم البلاد الإسلامية التي ظلت على الدوام تحمل في وعيها طاقة دينية كامنة، لم تعد تجد مخلّصاً إلا في الغيب، بعد أن أضاعت «مخلّصيها» على الأرض وأضاعوها. فتنفجر هذه الطاقة الكامنة تحت شعار العودة إلى عدالة الإسلام والاستهداء بسلوك الصحابة والمؤمنين الأولين، وبعد أن حوّلها المشروع السياسي الإسلامي إلى قوة فاعلة، تنفجر لا ضد أعداء الإسلام الداخليين وحسب بل في وجه الحضارة المعاصرة برمتها وتعلن انسحابها منها إلى ماضٍ تراه مستقبلها بالذات[2].

الكتل المتصارعة هنا لا تحمل استقطابات ثنائية على المستوى الاجتماعي. لا يقوم الصراع بين بورجوازية وطبقة عمالية أو إقطاعيين وفلاحين، وإنما بين كتل شعبية كبيرة مستثمرة ومهمّشة ومغرّبة ثقافياً، ومدفوعة إلى خارج دائرة المساهمة

---

(1) الإشارة هي للدكتور فوزي منصور: **خروج العرب من التاريخ**، دار الفارابي، بيروت 1991، لكنها مقتبسة في سياق فكري مختلف.

(2) تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران تثبت يومياً، على الأرض، ما يناقض هذا الوهم تماماً. فإيران اليوم، تزداد التحاقاً بالمجتمعات الرأسمالية المتطورة عمّا كانت عليه في بداية سلطة الثورة الإسلامية، اقتصادياً وسياسياً، على الأقل، كأنما لتؤكد أن النزوع إلى الماضي مستحيل، كما هو مستحيل الخروج من العالم الحقيقي.

في صياغة الحضارة، حضارتها وحضارة الآخرين، وبين نخب قليلة تندمج أكثر فأكثر، مادياً وثقافياً، في مصالح الرأسمالية الغربية وثقافة الغرب. والاتساع التمثيلي الهائل للكتلة الأولى، يسمح جزئياً بالاستنتاج بأن البُعد العالمي الموضوعي لهذا الصراع، وبغض النظر عن الأهداف السياسية المحلية التي تطرحها القوى المشاركة فيه، يتّخذ طابعاً قومياً (وطنياً)، أي صراع تخوضه أمم تدمّر الأسس المادية لمجتمعاتها، وثقافاتها وتاريخها.

IV ـ الاتجاهات المركّبة

نتائج عملية الانفكاك عن التيار التحديثي لم تتأطّر كلها في التفاف حول الاتجاه الديني، وإن كان هو الغالب فيها. وحتى بعض الذين عبّروا عن تحول نحو الإسلام لا يمكن إدراكهم في إطار المشروع الإسلامي بجانبيه الأصولي والسلفي. فعملية عودة الارتباط جرت باتجاهات مختلفة ومتعرِّجة، رغم التقائها أخيراً في نقطة البحث عن «الخاص». لذا، من المستحيل تقديم وصف واحد يشتمل على الخصائص المتنوعة لما نسميه الاتجاهات المركّبة، وهي الاتجاهات المنفكة عن أصولها الليبرالية والقومية والماركسية. فمنها من تحول في اتجاه عدمي سوداوي، ومنها من مال نحو مزيج إسلامي ـ قومي ـ ماركسي، ومنها من عبر عن فكر أكثر تعقيداً وأكثر صعوبة على التصنيف بسبب التفارق بين أهدافه المعلنة، وبين الموضوعات التي يفترض أن يؤدي تناولها إلى هذه الأهداف. وأمام العجز عن الإحاطة بكل المواقف والتعبيرات، على أهميتها، سنكتفي بتناول نموذجين يعبران عن حالتين ديناميكيتين في عملية الانفكاك المشار إليهما، ويحملان خصائص ثقافية وسياسية مميزة بالإضافة إلى كونهما إسهاماً جاداً في الفكر العربي المعاصر، بغضّ النظر عن موافقتنا أو رفضنا لمنطلقاتها وأهدافهما وهما: محمد عابد الجابري وحسن حنفي.

أولاً ـ الجابري: نقد العقل العربي والوقوع في فخ الثنائية:

1 ـ المنطلق الأساسي لفكر الجابري النقدي يتمثّل في ما يلحظه من تراجع في الواقع العربي المعاصر في تحديد علمي لرؤياه المستقبلية. إنه نقد شامل

للقواعد التي يقوم عليها هذا الفكر، يدفع إليه تساؤل كبير لا يجد إلا إجابة سلبية. يقول: «هل تمكّن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام في «الحلم»؟ (المقصود حلم عصر النهضة ـ المؤلف). هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذاك يتحول فعلاً إلى مشروع لـ «الثورة»؟ بل إن الواقع الكئيب الذي افتتح به العرب ثمانينات هذا القرن، ليطرح بجد مسألة ما إذا كان العرب يتقدمون بخطوات (سريعة أو بطيئة) إلى الأمام، أم أنهم، بالعكس من ذلك، يغالبون، بدون أمل، الخطى التي تنزلق بهم إلى الوراء؟»[1]. إدراك حالة التراجع لا يحتاج، برأي الباحث، إلى كثير من البراهين، فهي متوفرة في كل موضع من مواضع حياتنا المعاصرة. حيثما أدرت وجهك تجد في الوقائع اليومية المعاشة شهادات كافية على أن حلم النهضة ما زال حلماً بعيداً. لذلك ينكب على تقديم مسح نقدي يشرح عبره الخطاب الفكري ـ السياسي العربي بدءاً من الموضوعات الرئيسية لهذا الخطاب (أو الخطابات)، مروراً بآليات تناولها ووصولاً إلى غايات هذا التناول. والسبب في توجهه أساساً نحو الخطاب، هو أنه يحمّل الفكر العربي المسؤولية الأساسية عن العجز عن صياغة مشروع للتقدم. هكذا يقدم الجابري، في توجه انتقائي يسميه إجرائياً، لوحة شديدة التنوع تتشابك فيها الألوان والخطوط، حيث الليبرالي الماركسي والليبرالي السلفوي والقومي الماركسوي والسلفوي القومي والتاريخاني والوجودي والماركسي القوموي، وما إلى ذلك من ممثلين لروافد فكرية وسياسية يصنفها ويسميها.

بنتيجة هذا المسح، يصل الجابري فعلاً إلى الاستنتاج الذي كان قد انطلق منه وهو أن الفكر العربي يعيش أزمة عميقة، هي «فشله في إخفاء

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب القومي العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 90.

تناقضاته وإضفاء ما يلزم من المعقولية على نفسه. وبعبارة أخرى، فشله في تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» ـ النهضوي أو الإشتراكي أو الوحدوي ـ من خلال الشروط التي ترجّح إمكانيات تحقيقه»[1]. ويستعرض بعض ملامح هذا الفشل فيراها أولاً، في أن الخطاب هذا يستقي تحديداته للنهضة من «الإحساس بالفارق»، أي من واقع المقارنة بين الواقع العربي المتخلّف، واقع الانحطاط والهزيمة، وبين النمط الأوروبي المتطوّر. ويراها، ثانياً، في أن نفس الخطاب لم يستطع تجاوز «معادلة مستحيلة الحل»، معادلة «الأصالة» و«المعاصرة» التي تطمح إلى تحقيق التوافق والتكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، متنافستين ومتصارعتين بحكم انتمائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفين ونمطين حضاريين متباينين: سلطة النموذج العربي الإسلامي الوسيطي وسلطة النموذج الأوروبي المعاصر. يبدو الخطاب العربي المعاصر، إذاً، عاجزاً عن تقديم تصوره الخاص بالمستقبل، متأرجحاً بين ضفتي صراع لا تلتقيان. ويراها، ثالثاً، في ثنائية من المعادلات المتناقضة ومحاولات إيجاد «قيم تجمع بينهما: الدين والدولة، الإسلام والعروبة، حقوق الأقليات وحقوق الأغلبية، الديمقراطية والأهداف القومية...»[2]. ولكن الخطاب العربي لا يستطيع، رغم كل المحاولات الصادقة، أن «يقيم التوازن الضروري بين أطراف ما زالت كلها في عالم الإمكان»[3]، ويراها، أخيراً، في غياب العقل عن الخطاب الفلسفي لا في غياب العقلانية وحدها عنه. إذا كانت هذه بعض جوانب الأزمة فإن المسؤولية عنها تقع بالدرجة الأولى، على هيمنة النموذج ـ السلف على الفكر العربي. فهو الذي يدفع الخطاب إلى التعامل مع «ممكنات ذهنية» وكأنها معطيات واقعية، وهو الذي يحل الذاكرة مكان العقل.

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب القومي العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 180.
(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ص 181.

وبغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه «الخصائص المترابطة سبباً أو نتيجة فإن هناك واقعة أساسية لا بدّ من ربطها بها، ربط علّة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ما عبّر عنه غرامشي بـ «الاستقلال التاريخي التام»، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال»[1]. ويتابع الجابري الاستقصاء، فيرى أن شرط تحقيق الاستقلال التاريخي التام هو التحرر في آن معاً من سلطة النموذج ـ الغرب ومن سلطة التراث. وهذا يعني الحوار النقدي مع الأول وقراءته تاريخياً ونسبياً، ويعني أيضاً إيجاد الطريق إلى الماضي وإعادة ترتيب علاقتنا به، عبر إعادة بنائه. لكن هذا الشرط الضروري يظل ناقصاً طالما أنه لم يكتمل بجانب إيجابي. فنقد الآخر، أي الغرب والتراث معاً لا يبني منظومة المفاهيم المؤاتية لرؤى واقعية مستقبلية ما لم «يتلازم مع «حضور الأنا» العربي حضوراً كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيرورتها الخاصة»[2].

وإذا عدنا بتدرج معاكس نجد، لدى الجابري، أن سبب الأسباب كلها، أصل الآثار السائدة على سطح بنيتنا الفكرية منذ عصر التدوين، إنما هو في الأداة المعرفية الرئيسية: في العقل العربي ذاته. وإلى هذا العقل يتجه الباحث بالنقد في ثلاثيته: «تكوين العقل العربي»، «بنية العقل العربي»، و«العقل السياسي العربي». ولكن قبل عرض هذا النقد، الذي يستغرق لدى المؤلف مئات من الصفحات، لا بد من الإشارة إلى الأسباب التي أوصلته إلى الاستنتاج بأن العقل العربي تحديداً هو، في النهاية، السبب في أوضاع الوطن العربي المتأزمة الراهنة. المتابعة المنطقية البحتة لسلسلة أفكار الجابري، التي تبدأ بمساجلة المفاهيم الذهنية الصرفة، وحتى الضرورات الأخلاقية، وصولاً إلى النتيجة النهائية بشأن مسؤولية العقل العربي، لا تعترضها ارتباكات جوهرية في البنية. فتبيان عجز الفكر عن إنتاج نموذج مستقبلي ممكن، يقود بالضرورة إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ص 190.

حتمية الكشف عن الخلل في الأداة التي تنتج هذا الفكر. إلا أن المشكلة هي في نقطة الانطلاق تحديداً، حيث ينظر إلى هذا الفكر منفصلاً عن حركة التاريخ الفعلية، خاصة عن الشروط الواقعية التي تواجه المجتمع العربي المعاصر. ومع أن الجابري نفسه كان شاهداً وفاعلاً، على المستوى الفكري، في صعود موجة التحرر من الاستعمار والإمبريالية ومحاولة التنمية أو النهضة، كما يفضّل أن يُقال، وكان بعدها شاهداً على سقوط هذه المحاولات في الواقع نفسه ولأسباب أوسع بكثير من أن تنحصر في عجز الفكر عن المواكبة والاستشراف. بالرغم من كل ذلك، يتجاهل الجابري الإمكانيات الفعلية الضئيلة التي كانت تمتلكها المحاولات المذكورة في مواجهة عنيفة مع القوى المسيطرة على النظام العالمي. الأزمة الحقيقية هي أزمة الواقع والفكر معاً، لا فصل بين الإثنين في أية لحظة من لحظات التطور، والاكتفاء بطرف واحد من المعادلة يؤدّي حتماً إلى الدخول في تناقض بدئي لا ينفع بعده تماسك الحلقات المنطقية اللاحقة، فكيف إذا أضيف إلى هذه الحلقات ثغرات ليست قليلة الأهمية سيجري تناولها سريعاً؟

2 - يعبّر الجابري بوضوح عن رفضه للثنائية المتوترة المنغلقة في مقولات نهوضية ومعاصرة كثيرة وأساسية مثل «الذات والآخر»، «الأصالة والمعاصرة»، تضاد النماذج، وغيرها. ويعتبر أنه يدفع بنقد العلاقات التي تحكم هذه الثنائيات في الفكر العربي المعاصر عالياً حين يبلغ مستوى اعتبار النموذج الفكري، أي المصاغ ذهنياً، لواقع مستقبلي في الخطاب العربي يقوم على «الإحساس بالفارق» - الفارق مع النموذج السلفي، في الذاكرة، أو الأوروبي، في الرغبة. ولكن هنا لا بدّ من سؤال: هل يمكن اليوم، في ظروف الاحتكاكات الكبرى بين الشعوب والثقافات وأنماط الحياة والمعارف والمفاهيم، هل يمكن الانطلاق من الواقع في عملية بناء مشروع مستقبلي إذا لم تكن المقارنة مع واقع ما، آخر، أو «الإحساس بالفارق»، كما يقول الجابري، عنصراً أساسياً من المشروع؟ العلم الاقتصادي يظل عاجزاً وحده حتى عن بناء مشروع اقتصادي متكامل لمجتمع فعلي، وفهم الواقع الملموس وحده لا يكفي على الإطلاق لرؤية تشابك المستقبل. لذلك تظل المقارنة لحظة مرجعية مفيدة، بالإضافة إلى

كونها حافزاً وتجربة يمتلك الآخرون نتائجها دون حاجة لأن يعيشوها بالضرورة.

3 ـ يلحّ الجابري، في حديثه عن ضرورة التحرر من الآخر ـ الغرب والسلف على السواء ـ على أن شرط هذا التحرر وآليته، هو الدخول في حوار نقدي يسمح بقراءة الثقافة الغربية والتراث قراءة تاريخية وبفهم نسبية مفاهيمهما ومقولاتهما. وهو، مع عودته الدائمة إلى أن سبب عدم البدء في هكذا حوار هو العقل العربي، إنما يكرر عموميات صالحة لكل قراءة، ويدل على السبب بالسبب نفسه، من دون أية إشارة إيجابية ملموسة تفيد في تجاوز هذه الدائرة المغلقة. وتتكرر العموميات القريبة من التعريف في موضوعة «حضور الأنا العربي» بحيث تبدو هذه الموضوعة أقرب إلى الشعار منها إلى البُعد الاجتماعي ـ الثقافي الذي يفترض بها أن تختزنه. وتعكس بذلك ميلاً مبطناً إلى الانكفاء يكشف بعضه صيغتها التقريرية الأخلاقية، ويكشف بعضه الآخر اكتفاء هذه المقولة بالإعلان عن نفسها عبر «نقد الآخر»، هذا الآخر الثابت بدوره، المنغلق في حضور «أناه».

بعد أن يقدّم الجابري عرضاً نقدياً لكل، أو معظم التيارات الفكرية السياسية العربية يتوصل إلى استنتاجين أساسيين: الأول، هو أن أيّاً من هذه التيارات لا يقدّم إجابات ملموسة عن أسئلة التقدم، بل إن فكرها لا يتعادل مع الواقع الفعلي بقدر ما يتعامل مع «الحلم»، الحلم الذي يعكس رغبات أكثر مما يعكس استشرافاً واقعياً محتملاً للمستقبل. ثم إن جوانب رئيسية من هذا الفكر، وقضايا رئيسية يتمحور حولها الصراع الفعلي، لا تعكس مطامح ورؤى قوى اجتماعية ـ طبقية محدّدة، وبالتالي «فإن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكاليات (يشير هنا إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة ـ الكاتب) ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الإيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة»[1]، ممّا يعني أن الانقسام الفكري حول هذه القضايا محكوم بعلاقات

(1) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989، ص 13.

ومـواقف تتجاوز الصراع الإيـديولـوجي، الذي هـو تعبـير عن صراع اجتـماعي محـدّد، إذا مـا أخـذ بمعنـاه التبسيـطي، الضيق والمحسـوم التبلور دائـماً[1]، والاستنتاج الثاني، هو أن حركة التجاوز الفارغة التي يجـريها الفكـر على الـواقع والتي تظهر على صورة تعبير عن رؤى رغبوية، لا شعورية، تجد أساسها في بنية العقـل العـربي، لا في الأشكـال الملمـوسـة المعـاصرة التي يتخـذهـا الصراع الاجتماعي والإيديولوجي. لذلك يتحـوّل الجابـري عن نقد التعبـيرات المختلفة للمشكلة ـ كما يتصوّرها ـ لكي يعالج أسس المشكلة ذاتها.

وهدف التحول واضح: إنه يريد إجـابة معـاصرة دقيقة وعلميـة ـ مفهومـة ـ عن السؤال النهضـوي الذي لم يجـد جوابـاً ـ برأيـه ـ بعد، وهـو: «لماذا تـأخّـر المسلمـون وتقدم غـيرهم؟». أو سؤال آخر: «مـاذا تغيّر فينـا من الجاهليـة حتى اليوم»؟ يريد الجابري أن يقدم معطى أولياً مصاغاً يكون نقطة انطلاق من أجل تغيـير جذري في بنيـة الفكر العـربي وأدواته، وهـو السبيل الـوحيد لإنتـاج فكرٍ مؤهّل لمواكبة عملية التقدّم الحضاري الجارية في العالم، ولاكتشاف آفاق الخروج من تخلّف المجتمعات العربية[2].

والبـاحث يحدد منـذ البدء تصـوره لموضـوعـه، فهـو لا يتحـرك إلاّ في دائـرة إبيستيمولوجية. لا يهتم بالأفكار ذاتها بل بالأداة المنتجـة لها. وهـو يبرّر اختيـاره «للعقل العربي» موضوعاً للنقد، بعيداً عن عقلية الاستشراق الغربي والتمييز بين عقول «لاتينية» و«آرية» و«سامية»، فيصبح معه العقل العربي «لا شيء آخر غير الفكر . . . بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه . .»[3]. هكذا يقدّم الجابري ثـلاثة مفـاهيم رئيسية: الأول،

---

(1) قد لا نختلف كثيراً مع تصور الجابري للمسألة هذه تحديداً، طالما أنه يقـدم تدقيقـاً صحيحاً لمفهـوم «الكلاسيكيـة» في الصراع الإيديـولوجي والـطبقي. ولكن حتى مع هـذا التوثيق يبقى السؤال الأساسي عالقاً من دون جواب: عن أي صراع اجتماعي يعبّر هذا الخلاف؟

(2) أنظر محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، طبعة ثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988 (المقدمة).

(3) المصـدر نفسه، ص 140. وسنـرى في الصفحات القـادمة إلى أي مـدىً يلتزم الجابـري بهـذا التحديد.

هو تكوين العقل العربي، وهي المرحلة المطابقة تاريخياً لعصر التدوين وانفتاح الثقافة العربية على الثقافة اليونانية والهيلينية، بالدرجة الأولى. وهي مرحلة تبلور «العقل العربي» القائم أساساً على القياس. المفهوم الثاني، يتناول بنية هذا العقل، حيث يردها الجابري إلى علوم البيان والعرفان والبرهان. البيان هو اللغة والفقه أساساً، والعرفان هو الفكر الإشراقي بتجلياته المختلفة، والبرهان هو الممارسة العلمية المنقسمة إلى شقين: ممارسة نظرية، تقع في المنظومة الأرسطية وأخرى عملية ونظرية مستقلة نسبياً عنها[1]. والمفهوم الثالث والأخير، يدور في إطار العقل السياسي العربي حتى بداية الدولة العباسية، ويرتكز هذا العقل السياسي والفعل الناتج عنه طبعاً إلى ثلاثة مبادىء: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. ويستنتج المؤلف من كل مشروعه أن العرب لم يتقدموا إلاّ جزئياً، بسبب موروث سابق على الإسلام وموروث إسلامي خالص، في حين أن أوروبا أنجزت نهضتها بسبب موروث يوناني مسيحي وموروث عربي فلسفي وعلمي.

إنّ ما يهم هذه الدراسة، بالدرجة الأولى، ليس نقد المشروع الذي قام بأعبائه الجابري ـ وهي أعباء كبيرة تولاها بمسؤولية عالية وجهد علمي كبير ـ ولا تقييم مضمونه تفصيلاً. ولا تسجيل اعتراض على مصطلح وكيفية استخدامه وملاءمته. ما يهمّنا هو الجانب الذي يسمح لنا بتقديم هذا المشروع، كجزء من عملية فكرية عربية واسعة تتجه نحو العودة إلى الخصوصية الثابتة، نقداً أو تكريساً. وذلك بغض النظر عن موافقتنا على هدف المشروع النهائي ـ وهو سبل إنهاض الأمة العربية ـ ولكي تكتمل عناصر الصورة، نعيد طرح سؤالين حاول الجابري ان يقدّم مشروعه كإجابة عليهما: لماذا العقل العربي؟ ولماذا لم يتطور هذا العقل، بل ظل يكرر نفسه منذ عصر التدوين؟

يقول الجابري: إن بروز الحضارة العربية الإسلامية إلى المقدمة في تطور الحضارة العالمية كان تسجيلاً لبداية النهاية لعصر الانحطاط الفكري الذي مثلته الهيلينية، عصر «استقالة العقل»، عصر هيمنة اللامعقول وإزاحة العلم الذي كان إنجاز الحضارة اليونانية الأكبر ودافع فلسفتها ورؤاها الكونية حسب تعبير

(1) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص 343.

الجابري[1]. كان على الثقافة العربية الإسلامية، إذاً، أن تشكّل بداية انطلاقة جديدة، تستمد من العقلانية السالفة والعلم عناصر نموها وتقدمها. إلا أن ما حدث في الواقع هو ان هذه الحضارة ورثت من سابقتها، أساساً، «استقالة العقل» وتجمدت، بدل ان تنطلق، في نقطة البداية. ويستعرض الجابري أسباب ومظاهر هذا الجمود والعجز عن التقدم في الميادين الثلاثة من بنية العقل العربي، البيان والعرفان والبرهان ارتباطاً بالعلم، كعنصر محرك للتقدم الفلسفي، وارتباطاً بالتجربة كعنصر محرك للتقدم العلمي.

علم البيان، الذي كان معجزة العرب (مقابل الفلسفة، معجزة الإغريق) أنجز في عصر التدوين ذاته. إنه علم ولد مكتملاً ولم تقدم الأبحاث والاجتهادات الفقهية واللغوية اللاحقة إسهامات جدية إلا في النادر جداً. ومشكلة هذا العلم، التي هي اساس جموده مشكلة بنيوية بمعنى عضوية، مرتبطة بموضوعه أي النصوص. فالنص الديني واللغوي ميدان لا يخضع للتجربة الدائمة الإثراء لميادينها، وبالتالي لا يشكل أرضاً خصبة لتطور العلم والتجريد الفكري المتواصل. والعرفان هو ذاته العقل المستقيل، الموروث اللاعقلاني، سبب الهيمنة الغيبية على نظريات الوجود والكون. أما علوم البرهان، وهي المفترض ان تكون ساحة التطور الأساسية، فاصطدمت بجملة عقبات ردّها الجابري على سبيل التخصيص: يشير الجابري أولاً إلى اصطدام الممارسة العلمية النظرية بمنظومة أرسطو الميتافيزيقية وعدم استطاعتها تجاوز هذه المنظومة، ويربط ذلك بسيطرة المرجعية الدينية التي استبدلتها بالبيان من جانب السلطة السنّية، وبالعرفان من جانب المعارضة الشيعية، وعندما تصالح الطرفان لم يعد ثمة حاجة إلى البرهان، وكان ذلك قبل الرشيدية. أما علوم الطبيعة فقد ظلت هامشية في المجتمع العربي، ولم تنشأ حاجة لهدم التصور الكوني على غرار ما حدث في أوروبا. ولكن هذه العقبات مضافة إلى كل ما تقدمّ لا تقدم إجابة عن السؤال الأساسي: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» كما أن ذلك لا يشرح بصورة كافية المدى الخصوصي لهذه السمات؟ وما هي العناصر الأولية التي

---

(1) وجهة نظر أخرى في الفكر الهيليني يقدمها د. سمير أمين في كتابه: **نحو نظرية للثقافة**، مصدر سابق.

تتضمنها وتميزها عن غيرها من الثقافات[1].

فالقول باستقالة العقل[2] لا يكفي لشرح الأسباب الخاصة بعدم العودة عن هذه الاستقالة ومع الاستنتاج القائل إن «الرأسمالية هي بنت العقلانية»، نصل إلى القمة التي تقود إليها كل دروب البحث عند الجابري. فالرأسمالية، التي هي عنوان نهضة أوروبا المعاصرة وعنوان تقدمها التكنولوجي والمعرفي والاجتماعي وأفقها المفتوح على التطور، قد وُلدت من «يقظة العقل»، في حين أن سبب تخلّف العرب هو عدم إنتاجهم لرأسماليتهم. وهم لم ينتجوا رأسماليتهم إلا لأن عقلهم توقف عن مساءلة نفسه، ولأن الدين أوجد بذاته مشروعية هذا التوقف. هذا هو جوهر فهم العملية التاريخية الشاملة، وجوهر فهم العلاقة بين الفكر (العقل) والواقع الاجتماعي، وهذا هو مفتاح الدخول إلى بنية الباحث الفكرية وسبب اختياره «للعقل العربي» نقطة نقده الرئيسية، ومحور رؤياه للتطور. فهل تستقيم هذه الرؤية نظرياً؟ وهل تؤدي فعلاً إلى صياغة مشروع نهضة حضارية شامل؟ أم أنها ـ على أهمية ومشروعية الطموح ـ تزيح المشكلة الحقيقية إلى مستوى آخر غير المستوى الذي يجب ان نحلها فيه؟

إن الأسئلة التي يطرحها الجابري حول التباين في المسارات المختلفة للعقل العربي وللعقل الأوروبي تتوقف عند التطور التاريخي الذي تراكم، من وجهة نظر الكاتب، في أوروبا نتيجة لتقاطع تحرر الفئات الاجتماعية: الفلاحين والحرفيين والتجار والعمال من سيطرة الكنيسة، مع تفكك المنظومات الفكرية البورجوازية واتساع حقل الصراع بين الكنيسة والملوك. فهل يصحّ أن نستنتج من التاريخ أن الرأسمالية هي بنت العقلانية؟ وهل هذه قراءة «عقلانية للتاريخ»[3]؟.

---

(1) أنظر: سمير أمين في: «نحو نظرية للثقافة»، مصدر مذكور سابقاً، بخاصة الفصل الأول والنقد الضمني لكتابات الجابري، هامش رقم: 7.

(2) «إن المسلمين إنما بدأوا يتأخرون فيما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته، حينما أخذوا يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون فيما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه». الرأسمالية بنت العقلانية، الجابري، المصدر السابق، ص 347.

(3) أنظر: محمود أمين العالم: قضايا فكرية، العدد السابع، 1990.

أما السؤال المتعلق بالعقل العربي، والذي هو جوهر أطروحة الجابري، فلن يجري تناوله إلا بالشكل الذي يسمح لنا بنقد الجواب عن السؤال الأساسي. وإذا بدأنا بتفحّص أسباب الجمود في بنية العقل العربي التي يقدمها الجابري ونقدها، فلا بدّ من تناولها بصورة شاملة وبالتدريج:

1 - أشرنا إلى أن الجابري يعتبر جمود علم البيان نابعاً من كون هذا العلم قد بلغ اكتماله منذ بداياته. وأن النصوص التي شكّلت موضوعه، بجانبيها الديني واللغوي، لم تقدم إمكانيات تطور هذا العلم لاحقاً. لكن تاريخ علوم اللغة وحتى التأويل، بنسبة أقل، يقدّم نماذج مهمة عن اختراقات تحديثية شديدة الأهمية. ففي النقد واللغة، شكّل الجرجاني مثلاً حالة فريدة يجدها حتى معاصرونا صيغة متقدمة في علاقة الناقد بالنص وكاتبه. والجرجاني هو نتاج تطور بطيء في هذا الميدان أسهم فيه أعلام كبار من الفقهاء واللغويين. والنصوص في كل الحضارات، والنص القرآني هنا هو حالة فريدة، بنى متشابهة من حيث طبيعتها لا مضمونها، وكلّها مواضيع تقيد حرية التعاطي معها، إلا أن السؤال الأساسي هو، لماذا لم تستطع الاختراقات في هذا المجال أن تكسر سيادة الأصول وتقيم بدائلها الأكثر عقلانية وقدرة على التطور[1].

لم تتقدّم علوم البرهان - برأي الجابري - لأن العلم والتجربة كانا على هامش الصراع السياسي في الدولة العربية الإسلامية، ولأن العلم أخلى مكانه إلى السياسة في حركة الثقافة. هذه الحقيقة التاريخية إذا كانت حقيقة تاريخية فعلاً، لا تشرح الموضوع بل تزيده غموضاً لأنها تدفع السؤال إلى أبعاد جديدة: لماذا لم تجرِ الإفادة من العلم في هذه الصراعات؟ لماذا لم يثمر العلم على الأقل في الصراعات العسكرية؟ ألم يكن هناك في سلطة ما من السلطات الكثيرة القائمة قوة تستفيد من

(1) إن الشرح الوافي الذي يقدّمه سمير أمين لهذه النقطة لا يزال الأكثر ملاءمة لظروف التطور التاريخي، التي رافقت تقدم أوروبا وانسداد الأفق أمام التشكلات الخارجية، أنظر: الطبقة الاجتماعية والأمة في التاريخ - المرحلة الإمبريالية، مصدر مذكور سابقاً.

الكيمياء وعلم الفلك والنبات والعلوم الأرضية في صراعها ضد الآخرين وتطلب المزيد منها؟ إن حياد العلم في الصراعات السياسية لم يكن يعني موضوعياً إضعافاً لدوره في الصراع وفي حركة الثقافة على الإطلاق لولا أن أسباباً أخرى حولت هذا الحياد إلى نوع من الهامشية. وهي أسباب ليست في بنية العلم ولا العقل. وتظل الـ «لماذا» قائمة طالما أن السؤال هو المطلوب.

2 ـ الزمن الثقافي زمن مغاير. إلا أن المغايرة تُدفع مع الجابري لتصبح قطيعة، بل خروجاً من الزمن الاجتماعي. في حين ان الزمن الثقافي، تاريخياً، يسير بتوقيت مختلف وليس بمفهوم مختلف للوقت. بمعنى ان ازدهار ثقافة ما، ليس بالضرورة أن يترافق مع الازدهار السياسي أو الاجتماعي أو العسكري للمجتمع وللدولة التي تنتج فيهما، بل إن معظم الإنجازات الثقافية الكبرى كانت تحصل في مراحل الصعوبات والأزمات الاجتماعية والسياسية[1].

لا تفيد هذه المناقشة في إيجاد الجواب، ولكنها تشير إلى المأزق الحقيقي، الذي تعاني منه الاتجاهات والتي أسميناها «مركّبة»، نظراً للالتباس الذي يحيط بطرحها النظري، فإذا كان مشروع «نقد العقل العربي» شديد الفائدة من حيث الرغبة الدائمة في الوصول إلى كشف «الصورة الحقيقية» للبنى الثقافية، وهو شديد الفائدة في «الثقافة المنهجية»، ولكنه يقع في المحظور الذي أنتجه تفكيك المشروع القومي التحديثي بعد هزيمة 67. لقد أدّت الهزيمة إلى سقوط اليقين بالثوابت التي سادت التحليل عقدين من الزمن، وإلى «العودة»، عودة الفكر المعاصر للبحث في أسباب تخلفه، وعودة إلى التراث للبحث عن أصول تاريخية للتخلف، وبالتالي كانت إعادة قراءة «العقل العربي» وتحليله بناء على منظوماته الفكرية الداخلية، في إشارة غير مقصودة إلى الفصل الكامل بين العقول وبين الثقافات، أليس ذلك انزلاقاً نحو خصوصية مستغرقة في ذاتها؟

---

(1) التحليل النظري التاريخي لهذه العملية يقدّمه سمير أمين في مفهومه لثنائية المراكز والأطراف في الرأسمالية المعاصرة. أنظر: سمير أمين: **الطبقة والأمة في التاريخ**، مصدر مذكور سابقاً.

إن هذه العودة إلى الخصوصية مهما كانت نقدية، تظل منطلقاً إلى الماضي وبحثاً في مكنوناته عن أسباب التخلف، في الوقت الذي تنتشر أسباب هذا التخلف على كل حاضرنا وحاضر الآخرين، نشترك معهم في المأزق الذي تفرضه الرأسمالية «المتحققة بالفعل» والتي هي «بنت العقلانية»، كما يقول الجابري. وإذا طرحنا سؤال الجابري الأساسي حول النهضة وصيغته هو: «هل علينا أن ننتج عقلانيتنا» لكي تنتج لنا بدورها رأسمالية؟ نجد ان الجواب سيشير إلى استغراق حقيقي في استشراق قبْلي يؤدي إلى صرف المشكلة عن موقعها الحقيقي، فالسؤال الحقيقي هو كيف نستطيع تجاوز الرأسمالية المتحققة فعلياً لكي نحقق نهضتنا؟ بأي فكر، بأي مشروع وبأية قوى؟ بأية عقلانية نريد صياغة فكرنا المعاصر وليس العكس، ومن الواضح أن الجواب لا يمكن أن يُستمد من رؤية للعقل العربي تقدّمه كبنية ثابتة لا تعترف بالزمن إلا في لحظة الدلالة وتنفصل بعدها عنه، لا لتتحرك في زمن تاريخي آخر، بل لتمضي خارج كل زمان محكومة بحركتها الذهنية وحدها.

إن الجواب لا يمكن ان يستمدّ من الإبستمولوجيا إذا ما قطعت عن التاريخ الحقيقي المتحرك دائماً، وما هو هذا «العقل العربي» إذا لم يكن كل تاريخنا ونتاج حركة صراعات المجتمع؟

إذا كان مشروع «نقد العقل العربي» شديد الفائدة من حيث سعة مضمونه ووفرة المعطيات والمعلومات والرغبة البارزة دائماً في الوصول إلى كشف «الصورة الحقيقية» في البنى الثقافية، فهو شديد الفائدة في «الثقافة المنهجية» وتناول الزوايا الخفية من التراث. ولكنه، في المبدأ، يقع على هامش البحث من صياغة مشروع نهضوي. فهذه العودة إلى الخصوصية، مهما كانت نقدية، تظل تطلعاً إلى الماضي وبحثاً في مكنوناته عن أسباب التخلف، في الوقت الذي تنتشر هذه الأسباب على كل حاضرنا، تعيش فينا ومعنا، في وعينا الفردي ولاوعينا الجماعي وبالعكس.

ثانياً ـ حسن حنفي: أسلمة الخطاب القومي:

1 ـ يقدم حسن حنفي مشروعاً إسلامياً إصلاحياً كمخرج من الحالة المتأزمة التي

يجتازها العالم العربي والإسلامي. وتظل مصر، بظروفها وأوضاعها وتاريخ الحركة السياسية والفكرية فيها، هي النقطة المرجعية المعاصرة في المشروع المقترح. فالفشل الذي أصاب التجربة الناصرية في ميدان التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وفي ميدان بناء علاقات إنسانية اجتماعية بديلة لما خلّفته عهود الاستعمار والبنى الاقطاعية وفي مجالات الوحدة العربية، يشكّل نقطة انطلاق حسن حنفي في عملية فكرية لتجاوز الواقع.

في هذا التجاوز، واستناداً بالدرجة الأولى إلى الحالة المصرية في الراهن وفي التاريخ القريب، يبدو الباحث واضحاً في عنونة مشروعه «النهضوي» الشامل بفكرة الوحدة حيث القلب ناصري والعقل ليبرالي عصري، والجناح الأيسر تشكله الحركة الماركسية والجناح الأيمن الإسلام[1]. إنها من البداية وبأوضح الصور، عملية توفيق واسعة المدى تحاول أقلمة التراث، السحيق والقريب، مع مقتضيات التقدم العصري، وتقدّم في الوقت نفسه فهماً خاصاً للتقدم، قابلاً بدوره للتكيف مع ما يصبه حنفي من دلالات في مفاهيم التراث وتحديداً التراث والفكر الإسلاميين.

ولكن قبل تحليل المفاهيم والروابط التي يحاول حنفي إحلالها في المكونات المذكورة للمشروع النهضوي وفي ما بينها، وقبل تفحّص رؤية حنفي إلى دورها وموقع كل منها في الآخر، لا بدّ من ملاحظتين:

1 ـ الملاحظة الأولى، هي أن الباحث يتخلّى كلياً عن الأحادية التي ميزت الفكر القومي الناصري، ويحاول القيام بعملية «فك ارتباط» واسعة مع تيارات وقوى لم يكن يعترف لها بدور في التصوّر السابق لعملية التنمية والتحرر. وهنا يتجلى بوضوح دور الأزمة التي أدّت موضوعياً إلى سقوط مفهوم التنمية القطرية بشعار قومي واسع، ودفعت إلى مراجعة الفكر الذي يقودها إلى منطلقاته وتصنيفاته وعلاقاته بالمنظومات الفكرية الأخرى، ومن بينها الماركسية والإسلام. وبحكم القرابة الضمنية

(1) حسن حنفي: الحركات الإسلامية في مصر، المؤسسة الإسلامية للنشر، مصر، 1986.

والروابط العميقة القائمة بين الفكر الإسلامي والصيغ القومية التي سادت في المرحلة السابقة، يبدو الانتقال من مرجعية الفكر القومي إلى مرجعية أخرى، توفيقية، تطغى فيها المفاهيم الإسلامية، كأنه الانتقال الطبيعي، الحتمي. الانتقال الذي يخرج هذا الفكر من الأزمة على مستوى النظر والممارسة.

2 ـ الملاحظة الثانية، تتعلّق بشخص الباحث وموقعه. والآراء هنا تصل حدود التناقض الكامل. فمن الباحثين، الغربيين خاصة، من يعتبر حسن حنفي مجدّداً في فهم الدور السياسي والفكري للإسلام، ويراه المتابع لمسيرة حسن البنا الإصلاحية في الظروف المعاصرة بغض النظر عن موافقتنا أو اعتراضنا على تصنيف البنا في هذا الإطار. منهم من يقيم فكره على أساس أنه فكر إسلامي محض، لا يختلف في الجوهر عن أي فكر إسلامي آخر، ولكنه يقدّم هذا الفكر في شكل مقبول من التوفيق الظاهري بين الدين والعلم وبين الدين والسياسة والدين والاجتماع المعاصر.

والحقيقة أن حنفي، الذي يكيف موقفه من المسائل الفلسفية والغيبية[1] مع مقتضيات مشروع اجتماعي ـ سياسي يدعو إليه، يقف في صلب تيار ميّزته إرادة التوفيق بين القومية العربية والإسلام، ومرتكز دعائمه هو مفهوم «التراث» المجرد، المطلق، المشترك بين الحاضر والماضي العربي والإسلامي[2]. الأمر الذي يسمح بطرح العلاقة بين الطرفين دون تعيين دقيق لهما زمنياً وسوسيولوجياً وإيديولوجياً، وبالتالي يحول هذه

---

(1) أنظر حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، خاصة الجزئين الأول والخامس، حيث يتعرض المؤلف لمجموعة مسائل متعلقة بتأويلات مختلفة لمسائل دينية، وفيها يقدم حنفي رؤية متميزة لأركان الإسلام الأساسية. دار التنوير، بيروت، 1988.
ـ أيضاً: بحثه الطويل في: **الإسلام والحداثة** (ندوة مواقف)، دار الساقي، لندن، 1990.

(2) أنظر: **القومية العربية والإسلام**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1980.

العلاقة المتحركة دائماً والمعقدة إلى علاقة تماثل بين جواهر ثابتة[1].

3 ـ ومثل معظم أصحاب المشاريع التوفيقية الحديثة، ينطلق حنفي من مفهوم محدد لثنائية الأصالة ـ المعاصرة كتعبير عن جوهر مشروعه الإصلاحي. فالأصالة هي العودة إلى الأصل والبحث فيه عن الأساس والشرعية للحاضر. والأصل يعني الأساس العقلي عند علماء أصول الدين والأساس المادي في علم أصل الفقه. وينطلق من هذا الأساس ليحدد الأصولية بكونها تحاول، في أحد معانيها، صياغة الشرعية الإسلامية وتحقيقها، «وتعتمد على بحث شرعي وليس على تحليل واقعي، وتقوم على فكرة مبدئية وليس على ضرورة علمية، وتستعمل منهجاً استنباطياً يقوم على تأويل النصوص وليس منهجاً استقرائياً يعتمد على رصد الوقائع وحصرها»[2]. وأصولية حنفي ليست رفضاً للمدنية ونظم الحرية والديمقراطية ولا هي تزمت وانغلاق على الذات، بل هي «التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب» كما يقول. وتوجُّه حنفي إلى الماضي والتراث ليس توجهاً «تمثيلياً» بإطلاق بل استلهام لعناصر محددة منه تطوع وتستصلح كمادة أولية لصياغة المستقبل.

مقابل ذلك، يجد حنفي في مفهوم المعاصرة لحظة زمانية تدلّ على بنية، أو بنى قائمة في آنٍ محدّد، ويتعين مجال دلالتها في عدم اكتمالها الدائم، في علاقتها بجذورها الثابتة، المطلقة، وفي حراك قواعدها الاجتماعية والفكرية والسياسية. وفي حين يتعامل الباحث مع العموميات والبديهيات في لحظتي الأصالة والمعاصرة، يغيب التماس المباشر مع الشروط التاريخية التي تحكم لحظات القطيعة المتكرّرة، وضرورة البحث العياني الملموس في خصوصية هذه اللحظات على مختلف مستويات مكوناتها الاجتماعية والثقافية. . . لذلك يبقى كل من الأصالة والمعاصرة مفهومين مجردين متقابلين في تضاد وتفاعل خارج الوحدة

---

(1) أنظر عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 163.

(2) حسن حنفي: الحركات الإسلامية في مصر، مصدر مذكور سابقاً، ص 10.

الوجودية الضرورية لوجودهما المحدّد في اللحظة المحددة، ويصبح بالتـالي القول بإمكانية اتحادهما مرادفاً للقول بتفارقهما المطلق. فهما في الحالتين تعبيرات بديهيـة عن حقائق تاريخية مطلقة تتحدّد بميل أحادي الاتجاه إلى التواصل. وبما أن هـذا التواصل هو عبور بين جواهر ثابتة ومجردة، وبمـا أن مثل هـذا العبور هـو عملية مستحيلة تاريخياً، يبدو خطاب حنفي ذو السمة الانتقائيـة المعلنة خـطاباً إرادويَّ المضمون في معالجته للتاريخ والراهن الثقافيين.

أما المشروع السياسي النهضوي، الذي أشرنا إلى مرتكزه الأصلي في البداية، فيحاول أن يتقدّم في الحقـل الاجتماعي الـواقعي على نفس النهـج الذي سلكـه حنفي في معـالجته لمسـألة الأصـالة والمعـاصرة، وهو نهج التـوفيق الانتقائي بـين مشاريع وتيـارات متناقضـة. ينطلق حنفي من اعتبـار لحظة اغتيـال السادات في أوكتـوبر 1981 نقـطة تحول كبـيرة في مسار التيـار الإسلامي. وهي فـوق ذلك، «انتفاضة لـروح مصر»، وعودة إلى «يقـظة الوعي الـوطني والانتساب إلى قضيـة عامة»[1]. وفي تلك اللحظة بالذات، قدّمت «الأصولية الإسـلامية» نفسهـا على أنها «مستقبـل مصر الذي لا بـديل لـه مهما كـانت هناك من إنجـازات سياسيـة واجتماعية تقوم بها الإيديولـوجيات الثـورية العلمانيـة»[2]، وهي التي تمثّل وحـدة وجـدان الشعب في التاريـخ وتحمـل مـطالبـه. . . ويـرجـو منهـا ان تحقّق آمـال مستقبله. ويعود حنفي من هذه اللحظة، فيتفحّص على ضوئها علاقة التيـارات الإسـلامية، وتحـديداً الإخـوان المسلمين ـ بثـورة يوليـو منـذ البـدء. فيعتـبر أن الصـدام بينهما بدأ على أسـاس خلاف إيـديولـوجي كـان ممكن الحـل. إلا أن الاضطهاد والتعذيب الذي لقيته الحركة على يد أجهزة الثورة، دفع بها إلى مزيد من التـطرف وإلى اتساع الهـوة بينهـما ومن ثمَّ إلى الفـرقـة الـواسعـة بـين التيـار الإسلامي والتيار القومي عموماً.

أما الناصرية، التي يعتبرها حنفي أعظم إنجاز وطني لمصر منذ قرون عديدة، فتحمـل لديـه، بمضمونها الفكـري والاجتـماعي، جملة التبـاسـات. ففي حـين

---

(1) حسن حنفي: الحركات الإسلامية في مصر، مصدر مذكور سابقاً، ص 156.

(2) المصدر نفسه، ص 159.

يقيمها، حيناً بصفتها استئنافاً لحركة الإصلاح الديني، نراه في موضع آخر يصفها بأنها تسمية تضم تحت لوائها اشتراكيين وتقدميين وقوميين وماركسيين وبأنها في المحصلة تيار علماني[1]. وهي، حيناً، حاملة للوجدان الوطني العميق لدى الجماهير، وأحياناً هي مصادرة لهذا الوجدان بحكم تأثير الأفكار المعاصرة الغربية عليها، وبحكم وسائل القمع التي استخدمتها في صراعها ضد الخارج والداخل معاً. على أن جوهر المسألة ـ كما يراه حنفي ـ يتعدّى هذه «التفاصيل» ليقيم وحدة حقيقية بين المضمون الفعلي للإسلام وبين جوهر الناصرية. بين إسلام عقلاني منفتح على العصر وبين ناصرية متجدّدة توجت تجاربها السابقة جميعها بمفاهيم جديدة لعملية التحرر من التبعية والتنمية والديمقراطية. وفي هذا المجال، «ينصح» حنفي باجتذاب التيار الماركسي ليشكّل أحد أجنحة هذه الحركة، نظراً لتاريخه النضالي ضد الاستعمار ولانبناء مفاهيمه على فكرة محورية هي فكرة العدالة الاجتماعية، ولجذب تيار آخر هو الليبرالي الذي يكتنز تجربة بناء الدولة الحديثة وفق الأسس المعاصرة للتنظيم الاجتماعي.

2 ـ الأسئلة الممكنة؟

هل يمكن، في الواقع، إجراء مثل هذه المصالحة الاندماجية بين تيارات تبلورت ركائزها وممارساتها النظرية والعملية خلال عقود طويلة من التحالفات والصراعات المتناوبة؟ هل من أساس، في شروط المواجهات الدولية والداخلية الراهنة، لمثل هذه المصالحة؟ في البديهيات العامة، لا يبدو مشروع حنفي مستحيلاً طالما أن الاتجاهات الأربعة تتمفصل على نقطة واحدة هي التناقض بين «الأمة» بمجموعها وبين مصالح الاستعمار المعاصر، بين ضرورات التنمية التي تنشدها «الأمة»، وضرورات التخلف التي يريد الخارج إبقاء الأمة في ربقتها. ولكن هنا لا بدّ من طرح سؤال أساسي: هل يكفي لهذه العملية التوحيدية الشاملة أن تحدّ التناقضات بالسلب؟ هل من مشروع إيجابي محدّد تلتقي حوله التيارات التي يدعوها حنفي إلى الوحدة؟ وهل يمكن صياغة مثل هذا المشروع الإيجابي بصورة ملموسة وواقعية؟

---

(1) أنظر مناقشة د. فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة، 1986.

هنا يبرز الخلل الثقافي في المعادلة السياسية بصفته التعبير عن المأزق الإيديولوجي الذي تعيشه كل التيارات المشار إليها. فصورة المستقبل الذي تحمله المشاريع النهضوية على اختلافها والدولة التي تدعو إلى إحيائها التيارات الإسلامية من الماضي، ما زالت كلها تتلمس بداية طريقها إلى الوعي رغم كل الممارسات السابقة التي تبلورت ـ كما أشرنا ـ في ظروف تاريخية محدّدة. وفي غياب التصوّر الواقعي للبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية والتنظيم السياسي للمجتمع، تظل الدعوة إلى الوحدة مشروع حوار ينطلق من دوافع أخلاقية تمليها الضرورات العامة. وهي دوافع ـ بالرغم من كل النوايا الطيبة ـ محكومة بالتوازن القلق الذي أرسته هزائم المشروع القومي والعلماني المعاصر، من جهة، وصعود التيارات الإسلامية من جهة أخرى. التوازن الذي يشكّل فيه الفكر الإسلامي الأصولي والحركة السياسية المرتكزة إليه نقطة الجذب والانعقاد.

خاتمة

المرحلة الممتدة بين أواخر الستينات وأواخر الثمانينات، هي، بالنسبة إلى التيارات الفكرية العربية، مرحلة قلق وبحث عن نقاط ارتكاز سببتها جملة من العوامل الموضوعية والذاتية، فالتطور التاريخي للواقع العربي أثبت فشل محاولات القوى القومية المسيطرة في جعل مشروعها المستقبلي ملائماً لمقتضيات التنمية الحقيقية المدرجة على جدول أعمال تاريخ هذه البلدان. بالمقابل، لم تقدم القوى الجذرية في اليسار مشروعاً متميزاً قابلاً للتحقّق في ظل العواصف السياسية والاجتماعية التي ضربت المنطقة. كما أن الفكر الليبرالي لم يستطع أن يبرر نفسه واقعياً نتيجة الاختلاف التاريخي الكبير بين العرب وأوروبا، الذي جعل من المنطقة العربية منطقة خاضعة لهيمنة القوى العالمية الكبرى، وبالتالي ألغى إمكانية «اللحاق» بالغرب عن طريق المزيد من الاندماج في النظام العالمي والخضوع لمقتضيات توسعه.

هذا الفشل الذي أصاب الأسس المرجعية لفكر التيارات التحديثيه جميعها، في مرحلة لم تخفّ فيها المواجهة الموضوعية بين مصالح شعوب المنطقة وبين مصالح توسع النظام الرأسمالي العالمي، هذا الفشل لم يؤسِّس بعد لحالة جديدة تتيح تجاوز الحاضر الراهن لهذه التيارات أو معظمها، الأمر الذي أدّى ويؤدي إلى تفككها وتبعثرها وانحلال أدواتها. في حين يشهد التيار التقليدي، وعلى الأخص نواته الدينية، مرحلة نهوض كبير يستند فيها بالدرجة الأولى إلى عامل

المواجهة مع الغرب وعامل الاستمرارية. استمرارية البنى الاجتماعية والفكرية التقليدية السائدة والمعبّرة عن تطلع عفوي إلى حلول كانت فيما مضى، وفي بعض المراحل، حلولاً بالفعل، أمّا اليوم فإنها إزاحة للأسئلة وليست بحثاً عن أجوبة لها. ونهوض التيار الديني، مع اتساع حركته السياسية الجماهيرية، وفعالية بعض توجهاته وقواه الرئيسية حوّل فكر هذا التيار - أي الفكر الديني الأصولي - إلى مرجعية متجدّدة يشكّل اللقاء أو الاختلاف معها مقياساً لتحديد موقع وهوية الفكر الآخر. وبالتالي تحوّل هذا الفكر في آنٍ معاً إلى عامل تفكيك للمنظومات الفكرية المخالفة، وإلى موحد ومستقطب تلتقي حول مرتكزاته عناصر مختلفة من منظومات فكرية أخرى وتنصهر في بنيته العامة. فيضعف دور وتلونات الخصائص الأصلية والميزات الفردية والعامة لهذا الرافد الفكري الصغير أو ذاك وراء السمة الطاغية على التيار كله: سمة الخصوصية الإسلامية.

هل تستمر هذه الآلية التي حكمت التفكيك والتركيب خلال العشرين سنة الماضية، وكانت نتيجة مباشرة للهزائم والحروب التي تلت سنة 1967.

أم أن حرب الخليج الآن، والهجوم الغربي على العراق، سيعيد تركيب اتجاهات أخرى ورؤىً ثقافية أخرى؟

وماذا بالنسبة لمفاوضات السلام في الشرق الأوسط، هل ستكون مناسبة لعقلنة التيارات الفكرية العربية، وبالتالي مناسبة لإعادة التفكير بالحلول، أم أن نتائجها ستؤدي لتقوية التطرف الديني؟

لا تبدو الإجابة عن هذه الأسئلة ممكنة اليوم، لكن مؤشرات التجمع والتفتيت على قاعدة أخرى، ترتسم في الأفق مع «تجديد» النظام العالمي، فمفهوم «الديمقراطية» الذي لم يخترق بعد الأنظمة السياسية العربية، يجد صداه أكثر فأكثر في الثقافة، ومع الديمقراطية لا بدّ أن تولد حركة اجتماعية أخرى، ضعيفة في البداية بسبب انفجار الطبقة الوسطى، لكنها قادرة على ابتداع لغة مفهومية جديدة وقادرة على فتح مسارات جديدة للصراع الاجتماعي.

إن الثقافة التي بدأت تسترد أنفاسها مع «الديموقراطية» تعيد ترتيب أسئلتها، والسجال حول «الأنا» و«الآخر»، «الخاص» و«العام»، «الأصالة والمعاصرة»

سيـزداد ويتعمّق، ومعـه سـتزداد الأسئلة حـول صـلاحيـة الحلول المقـدمـة من الحركات الاحتجاجية، ومعها الحلول المقدّمة من جماعـات دعوات الانـدماج في النظام العالمي الجديد.

إن البحث عن الطريق الواجب اتبـاعه لن يتـوقف، والاختيار سيكـون دائماً محكوماً بين المكونات الثقافية وإنجازات التطور الاجتماعي، الأمـر الذي يصبـح خطراً بسبب الانقسام الحاد الذي يرسيه النـظام العالمي الجـديد مـا بين المـراكز والأطراف، بما يعنيه ذلك من تركّز فعلي في موقع الإمبريـالية ودورهـا، واستتباع كلي للعالم الثالث يصل إلى درجة التهميش أو الإلغاء.

هـل هي لحظة لإعـادة ترتيب عـلى المستوى الثقـافي؟ ربما، وبـانتظار ذلـك، العالم يتحرك ويعيد تنظيم نفسه؛ الفكر العالمي يفتش عن بديل آخر للإنسانية، بديل يضـع حداً لتـوحيد العـالم تحت راية الـرأسمالية، ويعيد الـروح للأحـلام الإنسانية التاريخية بإيجاد السلام والسعادة على وجه الأرض.



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

المصادر والمراجع

أولاً ـ العربية:

أدونيس:

الثابت والمتحول (أربعة أجزاء)، دار الوحدة، بيروت، 1978.

- «تحية لثورة إيران»، جريدة **السفير**، 1979/2/12.
- حوار حول «الإسلام والثورة والإبداع»، جريدة **السفير**، بيروت، 1979/8/5.
- خواطر حول «الثورة الإسلامية في إيران»، مجلة **مواقف**، عدد 34، سنة 1980.
- «بيان الحداثة»، مجلة **مواقف**، عدد 36، سنة 1980.
- «مقدمات لفهم الحداثة» (كيف نقرأ الماضي)، سلسلة مقالات، مجلة **الكفاح العربي**، 1984/3/26.
- «في رده على صادق جلال العظم»، مجلة **مواقف**، عدد 43، سنة 1981.
- «طاووس كسرى وهدهد سليمان»، مجلة **النهار العربي والدولي**، 1979/5/14.
- «أسئلة حول النهاية: نحو بدايات سعيدة وحرة..»، مجلة **النهار العربي والدولي** في 1979/6/11.

أركون، محمد:

- **الإسلام ـ الأخلاق ـ السياسة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
- **تاريخية الفكر الإسلامي**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
- «الإسلام والحداثة: كيف نتحدث عن الإسلام اليوم»، مجلة **مواقف**، عدد 35، سنة 1979.

الأزرق، جميلة:

- التكوّن الطبقي في الجزائر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984.

أمين، سمير:

- أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985.
- الأمة العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.
- بعض قضايا للمستقبل، «تأملات حول تحديات العالم المعاصر»، دار الفارابي، بيروت 1990.
- التراكم على الصعيد العالمي، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981.
- التطور اللامتكافىء، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.
- الطبقة الاجتماعية والأمة في التاريخ ـ المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنريت عبودي، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1989.
- «البعد الثقافي لمشكلة التنمية»، مجلة الفكر العربي، عدد 45، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987.
- «مستقبل الاشتراكية»، مجلة الطريق اللبنانية، عدد 2، سنة 1990.
- مقابلة مع مجلة الوحدة العربية، عدد 47/46، سنة 1990.

الأنصاري، محمد جابر:

- تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، عالم المعرفة، الكويت، 1980.

أنطونيوس، جورج:

- يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.

بركات، حليم:

- المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- «الدين والسلطة في المجتمع العربي»، في ندوة مواقف: الإسلام والحداثة، دار الساقي، لندن، 1991.

البشري، طارق:

- **تطور الحركات السياسية في مصر (1945-1952)**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1982.

بطاطو، حنا:

- **تطور الرأسمالية في العراق، والتحولات الجوهرية في البنية الاجتماعية**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1990.

البيطار، صلاح الدين:

- «الأصول الاجتماعية للنخب الثقافية في الوطن العربي ما بين الحربين»، في ندوة: **القومية العربية في الفكر والممارسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

توبة، غازي:

- **الفكر الإسلامي المعاصر**، دار العلم للملايين. الطبعة الثالثة، بيروت، 1977.

الجابري، محمد عابد:

- **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
- **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
- **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- **حوار الشرق والغرب**، منشورات دار توبقال، المغرب، الدار البيضاء، 1990.
- **الخطاب القومي العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- ندوة: **المثقف والمجتمع العربي**، الرباط، 5-6 أيار/ 1986.
- **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

الجبرتي، عبد الرحمن:

- **عجائب الأخبار في تاريخ المماليك والأمصار**، (ثلاثة أجزاء)، مطابع الشعب، القاهرة، 1958.

جدعان، فهمي:

- **مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.

الجندي، أنور:

- **الإسلام والحضارة العربية**، مؤسسة الرسالة، بيروت (دون تاريخ).

الجندي، سامي:

- **حزب البعث**، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1969.

حسيب، خير الدين، وآخرون:

- **مستقبل الأمة العربية**: «التحديات والخيارات»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.

حسين، محمود:

- **الصراع الطبقي في مصر**، دار الطليعة، بيروت، 1971.

حنفي، حسن:

- **الحركات الإسلامية في مصر**، المؤسسة الإسلامية للنشر، مصر، 1986.
- **حوار الشرق والغرب** (مؤلَّف مشترك)، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990.
- **من العقيدة إلى الثورة** (5 مجلدات)، دار التنوير، بيروت، 1988.
- «الوحي والواقع - دراسة في أسباب النزول» - في ندوة مواقف: **الإسلام والحداثة**، دار الساقي، لندن، 1991.

حوراني، ألبرت:

- **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، الطبعة الثالثة، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1977.

الخالدي، رشيد:

- «التحول الاجتماعي والسلطة السياسية في الدول العربية الراديكالية» في كتاب: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**. (مؤلَّف مشترك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.

الخميني، آية الله:

- الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- ملحق رقم (1): نموذج من توجّهات الخميني إلى كادرات وزارة الخارجية ورؤساء البعثات الديبلوماسية لدى الدول العربية.
- ملحق رقم (2): نموذج من الوثائق التحضيرية للمؤتمر العالمي الثاني لأئمّة الجمعة والجماعات في طهران.
- ملحق رقم (3): البيان التاريخي الذي وجهه إلى حجاج بيت الله الحرام وإلى جميع مسلمي العالم عام (1407هـ)، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، بيروت، سنة 1986.

الخوري، فؤاد إسحق:

- إمامة الشهيد وإمامة البطل، دار الريس، لندن، 1986.

رمضان، عبد العظيم:

- صراع الطبقات في مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.

زكريا، فؤاد:

- الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، الطبعة الثانية، القاهرة، 1986.

أبو زيد، نصر حامد:

- قضايا فكرية، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، أوكتوبر، 1989.

السباعي، بدر الدين:

- أضواء على دخول الرأسمال الأجنبي إلى سوريا، دار دمشق، 1973.

سعد، أحمد صادق:

- نمط الإنتاج الآسيوي، دار ابن خلدون، بيروت، 1983.

سعيد، ادوارد:

- الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1978.

سعيد، بن سعيد:

- في ندوة «المثقف والمجتمع العربي»، الرباط، 5-6/ أيار 1986.

السعيد، رفعت:

- **تاريخ اليسار المصري**، دار الطليعة، بيروت، 1972.

السيِّد، جلال:

- **حزب البعث**، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1978.

السيِّد، رضوان:

- **مفهوم الجماعة في الإسلام**، دار التنوير، بيروت، 1980.
- سلسلة مقالات في جريدة **السفير** اللبنانية، 1979/3/6-1979/11/2.

سيل، باتريك:

- **الصراع على سوريا**، دراسة للسياسة العربية (1945-1952)، دار الكلمة، بيروت، 1981.

شراره، وضاح:

- **بعض مشكلات الدولة الحديثة**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1978.

شرف الدين، فهمية:

- **الاشتراكية العربية: الأبعاد، الطاقات، الخلفية الفلسفية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987.
- **بحوث في الفكر القومي**، (مؤلف مشترك) الجزء الأول، معهد الانماء العربي، 1986.
- **بحوث في الفكر القومي**، (مؤلف مشترك) الجزء الثاني، معهد الانماء العربي، بيروت، 1988.
- «الفكر القومي العربي: أي أفق، أي مستقبل»، **قضايا وشهادات**، العدد 6، 1992.
- «البروسترويكا والفكر الاشتراكي العربي»، ورقة غير منشورة، قدّمت لندوة «**الديمقراطية والتنمية ومستقبل الاشتراكية**»، داكار، 1990.

- «نمط الإنتاج الكولونيالي، قراءة في كتابات مهدي عامل»، مجلة الطريق، العددان: ٥/٦ كانون الأول، 1988.

ضاهر، مسعود:

- الجذور التاريخية للمسألة الطائفية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1981.

عامل، مهدي:

- نمط الإنتاج الكولونيالي، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت، 1978.
- أزمة بورجوازية عربية أم أزمة حضارة عربية، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت، 1979.
- الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، 1986.
- هل الشرق القلب والعقل الغرب، دار الفارابي، بيروت، 1986.
- نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت، 1989.

عبد الملك، أنور:

- مجتمع يبنيه عسكريون، دار الطليعة، بيروت وفرنسا، 1974.

عبد الناصر، جمال:

- الميثاق، دار المسيرة، بيروت، القاهرة (د. ت).
- فلسفة الثورة، دار المسيرة، بيروت (د. ت).

عبد الوهاب، محمد:

- جواب أهل السُنَّة النبوية، مطبعة المنار، القاهرة، 1349 هـ.

العروي، عبدالله:

- الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1979.
- العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980.
- مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 1981.
- مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 1981.
- ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، المغرب، الدار البيضاء، 1983.

العظم، صادق جلال:

- النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الاستشراق والاستشراق المعكوس، دار الحداثة، بيروت، 1986.

العظمة، عزيز:

- التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، 1990.

عفلق، ميشال:

- في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت، 1963.

العيسمي، شبلي:

- تاريخ حزب البعث (جزءان)، دار الطليعة، بيروت، 1968.

غليون، برهان:

- اغتيال العقل، دار التنوير، الطبعة الثانية، بيروت، 1987.
- مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988.

غودليه، موريس:

- حول نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة صادق جلال العظم، دار الحقيقة، بيروت، 1972.

فرح، الياس:

- تطور الإيديولوجيا الثورية، دار الطليعة، بيروت، 1983.

قزيها، وليد:

- «أثر القضية الفلسطينية على السياسة العربية» في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (مؤلَّف مشترك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.

قطب، سيد:

- معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، الطبعة السابعة، بيروت، 1980.
- هذا الدين، الاتحاد الإسلامي العالمي، 1970.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت (د. ت).
- معالم على الطريق، دار الشروق، بيروت، (د. ت).

كوثراني، وجيه:

- **وثائق المؤتمر العربي الأول (1913)**، دار الحداثة، بيروت، 1980.
- «المسألة الثقافية في لبنان»، جريدة **السفير**، 1979/3/6 و 1979/11/2.
- جريدة **النهار**، 1990/10/19.
- **المسألة الثقافية في لبنان والخطاب السياسي والتاريخ**، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، 1984.

منصور، فوزي:

- **خروج العرب من التاريخ**، دار الفارابي، بيروت، 1991.

النشار، علي سامي:

- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1978.

نظمي، وميض:

- في ندوة «**القومية العربية في الفكر والممارسة**»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

-هيلان، رزق الله:

- **المرحلة الانتقالية في سوريا**، دار دمشق، 1985.
- الدولة ونشاطها الاقتصادي في الوطن العربي، «**دور الدولة في استراتيجية التنمية...**» دار الرازي، بيروت، 1990.

ونوس، سعد الله:

- طه حسين/ العقلانية ـ الديمقراطية ـ الحداثة، **قضايا وشهادات**، كتاب دوري رقم (1)، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1990.
- الحداثة (1)/ النهضة ـ التحديث ـ القديم والجديد، **قضايا وشهادات**، كتاب دوري رقم (2)، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1990.

وهبي، موسى:

- «الفكر العربي المعاصر: في المنهج»، مجلة **الطريق**، العدد 1، 1978.

ثانياً ـ الأجنبية:

- BENJAMIN, Coriat: **L'Atelier et le robot,** Edittion, Cristian Bourgeois, Paris, 1990.
- CHARAF - EDDIN, Fahima: **Les enjeux strategiques en mediterranèe,** (œuvre collectif) Editions l'harmattan, 1992.
  - **Etudes libanaises sur le Discours National Arabe,** (œuvre collectif) Vocabulaire et politique école Normale superieur, publications de l'ens de saint - cloud, 1985
- GALYN, Burhān: **L'impasse du monde arabe,** éd. La décrouverte, 1992.
- HABERMAS: **Discours sur la modernité,** Paris, Gallimard, 1986.
- HILAN, Risqallah: **Culture et développement, en syrie,** éd. Anthropos, Paris, 1969, Préfaee, Page IX.
- LABICA, Georges: - **marxisme et spécificité** in pensée, No: 177, 1974.
  - **Dictionnaire critique du marxisme,** éd. puf, paris, 1982.
- WEBER, max: **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,** paris, plon, 1967.

ثالثاً ـ الوثائق:

- الحزب القومي السوري الاجتماعي
- الحزب الشيوعي اللبناني ـ المؤتمر الثاني، 1968.
- المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، 1966.
- فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر.
- الميثاق لجمال عبد الناصر.

رابعاً ـ الندوات:

- القومية العربية في الفكر والممارسة: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.
- الفكر القومي بين النظرية والممارسة: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- المثقف والمجتمع العربي: الرباط 5-6/ مايو 1986.
- القومية العربية والإسلام: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.
- الأصالة والمعاصرة: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- الإسلام والحداثة: ندوة مواقف، لندن، 1990.

خامساً ـ المجلات:

- الطليعة المصرية، ما بين سنوات 1965 و 1973.
- الفكر العربي، العدد 45، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987: عدد 23/22، الفكر السياسي العربي، عدد 56: الفكر القومي العربي، عدد 53: المثقف والسلطة، عدد 68: مأزق الإيديولوجيا.
- الوحدة العربية، العدد 47/46 سنة 1990.
- الموقف العربي، العددان 39 و 40.
- الكفاح العربي، 1984/3/26.
- الحياة الجديدة، العدد 3، كانون الثاني 1981.
- مواقف، العددان 34 و 36 لسنة 1980. والعدد 43 سنة 1981.
- المستقبل العربي، عدد 1980/11/21. والعدد 1988/15.
- الطريق اللبنانية، العدد 2، سنة 1990. والعدد 1978/1 والعددان: 6/5 كانون الأول 1988.
- النهار العربي والدولي 1979/1/15، 1979/2/12، 1979/5/14، 1979/6/11.
- قضايا فكرية، عدد 7، سنة 1990.

سادساً ـ الصحف:

- جريدة السفير اللبنانية، 1979/3/6، 1979/11/2، 1979/2/12، 1979/8/5، 1983/11/27، 1987/3/30، 1987/12/2، 1989/1/28.
- الوطن الكويتية، 1987/12/2.
- النهار اللبنانية، 1990/10/19.



(General Organization of the Alexandria Library (GOAL)

فهرس المحتويات

القسم الأول
الإشكالية ومنهج العمل

القسم الثاني
التيار التحديثي

القسم الثالث
التيار التقليدي

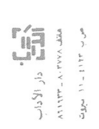


General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

فهميّة شرف الدين تتصدّى في هذا الكتاب للأسئلة الصعبة المتصلة بالعلاقة ما بين الثقافة والايديولوجيا، وهي باختيارها عنواناً لتأمّلاتها «الثقافة والايديولوجيا في الوطن العربي ١٩٦٠ - ١٩٩٠» تحيطنا علماً ودفعة واحدة بأنّها اختارت لنفسها تجاوز التحاليل السائدة المكرَّسة لنقاش الايديولوجيَّات التي تتأسَّس عليها الحركات السياسيّة في هذه المنطقة من العالم المعاصر.

وهي تذهب أبعد من ذلك، فعملها ينطلق من تحليل دقيق وملموس للخطاب الفكري والثقافي، المروي منه والمكنون، كما تظهر في كتابات المفكّرين العرب الذين يمثّلون التيَّارات الكبرى لهذا الفكر؛ لتعيد طرح الأسئلة عن علاقة السياسات الاجتماعيّة وتعبيراتها الايديولوجيّة بالثقافة العربيّة وثقافة «الغرب» الحاضرة في جميع مستويات الواقع العربي الحديث.

سمير أمين



دار الآداب
هاتف ٨٠٢٧٧٨ - ٨١١٩٣٣
ص.ب ١١٢٣ - ١١ بيروت

تصميم الغلاف: نجاح طاهر

